بارتعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۲۵۹۱

رده‌بندی دیویی: ۱۳۲۱ م ۹۱۲ ت ۲۹۷٫۳۱۲ مرجع ☐

سرشناسه: تهرانی نجفی، هادی بن محمدامین، - ۱۳۲۱ ق. محشی.

عنوان قراردادی: فرائد الاصول. حاشیه

عنوان: محجة العلماء فی اصالة البرائة والاشتغال و...

شرح پدیدآور:

کاتب: عبدالحسین بن محمدعلی اصفهانی تاریخ کتابت: ۱۳۲۱ ق

محل نشر: تهران ناشر: احمد شیرازی تاریخ نشر: ۱۳۲۱ ق

صفحه شمار: ۳۳۶ ص مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۱۸×۲۷ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: تاریخ ثبت:

یادداشتها: عنوان دیگر: محجة العلماء فی ادلة العقلیه

موضوع(ها): ۱. انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائد الاصول — نقد و تفسیر ۲. اصول فقه شیعه

شناسه (های) افزوده: الف. انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق. فرائد الاصول. حاشیه ب. اصفهانی، عبدالحسین بن محمدعلی، کاتب ج. عنوان: محجة العلماء فی ادلة العقلیه د. عنوان: فرائد الاصول. حاشیه ه. عنوان

فهرستنگار: عظیمی تاریخ فهرستنگاری: ۱۲/۱۲/۸۶

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب: محجة العلماء

مؤلف: محمدهادی تهرانی

موضوع: اصول زبان: عربی

سال چاپ: ۱۳۲۰ محل چاپ: تهران

کاتب:

طول ۲۶٫۶ عرض ۱۷٫۵ شماره صفحه ها ۳۳۳

شماره عمومی ۲۲۵۹۱ کتابخانه / بخش

وقفی / خریداری تاریخ

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات

كتابخانه مركزی آستان قدس رضوی
«ورقه كتاب»
٢٩٧/٣١٢
م ٩١٣٤
٦٩٨٩٦

المتسف الى سواء السبيل
وصرفه عن الجزر المطروفات الى التميز الذی هو
شفاء الغليل ورفع منار يوم من العثار فی مظان
الزلل ويقومه عن موارد الخطاء والخطل والشاهد
على المقال والمنسوج على هذا المنوال والجامع لهذه الخصال
كتاب المبسوط المسمى بهجة العلماء الذی قد طبع شطره الاول فی دار الخلافة
الطهران باهتمام العالم الفاضل والفقيه الكامل آقای آقا ميرزا ابو الحسن الكركانی
طاب ثراه ولما كان كل فاحص ناهض وكل باحث خائض الذين هم على الصنعة العقلية
والفرحة الملكوتية والطينة الايمانية والفطرة البرهانية اكبادهم الى هذا الفرات
ظامئة وافئدتهم الى هذا المنهل ملتاعة فاراد اخو هذا العالم المبرور المغفور
الساعی لبث فوائد هذا الكتاب ونشر فرائده اعنی دوحة المجد والاقبال واساس
الشوكة والاجلال جناب آقا ميرزا مصطفى خان مستوفی ادام الله عمره ان يتمم
الاحسان على زمرة الطالبين المتحيرين المفرحين فاهتم لطبع الشطر الثانی من الكتاب
المعمول لبيان قواعد التعادل والتراجيح والبراءة والاشتغال والاستصحاب
فجاء بحول الله وقوته لاصحاب الاخلاق السليمة والطباع المستقيمة جونة نضوح فی
الاقطار رياها وتحفة تعظم عند العقول حبوتها بل درة يتيمة لا تصل الدهور
بشرويها فجزاه الله عن طلبة العلم خير الجزاء فی الدارين وبلغه الله الى قصوى
من بغادات الشائين ياطلبة العلم عليكم بجميل الثناء وجزيل الدعاء
على مصنفه قدسهما وعلى بانيه والمهتم لاتمامه مدى الليالی والايام انه ولی
الفضل والانعام كتبه بيمناه الداثرة الاحقر من كل قاصر والاعجز من كل
عاجز وقاصر محمد المدعو بالطاهر الطبرسی الكلاردشتی
حامدا لله تعالى جده وتعاظم مجده ومصليا على نبينا
محمد وآله الاقربين وعترته الانجبين اشعة
انواره وحملة احكامه وحفظة سننه
صلوة نامية دائمة على مدى
العالمين ١٣٢٠

كتابخانه آستان قدس مشهد
شماره ثبت ٦٠٨٧٤
تاريخ ٦٢/٢

هذا هو الكتاب المستطاب المسمّى بحجة العلماء في اصالة البرائة والاشتغال والاستصحاب والتعادل والتراجيح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فيقول العبد المسكين محمد هادي بن محمد امين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين انه هذه رسالة وجيزة محتوية على امهات مسائل مبحث البرائة والاشتغال اجبت بتحريرها التماس جمع من الاخوان وقد بالغت في ايجازها لضيق المجال وتشتت البال **فنقول** بعون الله تعالى ومشيته انا قد قسمنا العلم الى فعلي وانفصالي والاول الى اجمالي وتفصيلي وقد فصلنا القول في القسم الاخير في رسالة مفردة واما العلم الانفصالي المعبر عنه بالاستصحاب فله ايضا رسالة مستقلة واما العلم الاجمالي فتاثيره في التنجيز في المرتبة الاولى بمعنى حرمة المخالفة القطعية فقد ظهر سابقا **واما المرتبة الثانية** فيقع البحث فيها في المقام تبعا للبحث عن قسم خاص من الاستصحاب اي استصحاب حال العقل لاختصاصه بالادلة والعنوص والفروع مقتضى ما حققناه ان اصالة البرائة موضوعها العلم بان الشخص في نفسه لا تكليف عليه وانه بجهة طارية فلا يعتد باحتمال المزيل ولهذا لو انقلب الفرض لعكس الحكم ممن اشتغلت ذمته بتكليف كان حكمه الاحتياط وتحصيل العلم بالفراغ وسيتضح الحال ان شاء الله تعالى فظهر ان موضوع **هذا الاصل** ليس هو الشك بل ولا الجهل وانما هو العلم كما هو صريح كلمات اهل العصمة الناهية عن نقض اليقين بغير ما اوضحناه في مبحث الاستصحاب في ما حققناه ظهر ما فيما افاده شيخنا الاستاد قده **قال** بعد ما قسم المكلف الى قاطع وظان وشاك وذكر حكم الاولين واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل فيه ان يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي ايضا لانه حكم واقعي للواقعة المشكوكة في حكمها وثانوي بالنسبة الى ذلك الحكم المشكوك فيه لان موضوع

فيما اورد على ... من ان موضوع البرائة هو ... الشك

هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلا شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك فيه كان هذا الحكم متاخرا طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر وواقعي ثانوي لانه متاخر عن ذلك الحكم لتاخر موضوعه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلا واما ما دل على الحكم الاول علما او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل انتهى كلامه رفع مقامه **وفيه** ما حققناه سابقا من ان شيئا من القطع والظن والشك ليس موضوعا للاحكام فهذا الباب في التقسيم فاسد وانما الموضوع هو العلم حتى في الاصول فان وجوب الاحتياط الذي هو التنجز التام اثر العلم الاجمالي والتنجز ايضا كذلك فان حرمة المخالفة القطعية اثر العلم وعدم وجوب الاحتياط اثر العجز وعدم الترجيح انما هو لعدم المرجح **وقوله** ره واما الشك الخ **فيه** ان القطع والظن على تقدير اعتبارهما ايضا لا كشف فيهما بل انما العلم انكشاف تام والظن انكشاف ناقص لا ان فيهما كشفا فما زعمه من ان الحكم الظاهري يخالف الحكم الواقعي في الموضوع بالاطلاق والتقييد فاسد من وجوه **منها** ان الشك ليس موضوعا للاحكام الظاهرية من حيث انه صفة في النفس مقابل للقطع والظن وهو التردد وانما هو موضوع للاحكام في الاخيرتين من الصلوة الرباعية ولهذا ينقلب الحكم بتبدله بالظن بخلاف المقام وتوهم الحاق الظن الغير المعتبر بالشك فاسد وانما الموضوع هو الجهل بالواقع وعدم معرفة المكلف به او التكليف ولهذا يجري الحكم مع الشك والظن بل مع الغفلة كما حققناه في مبحث الاستصحاب **ومنها** ان الحكم الظاهري ليس سنخ الحكم الواقعي فلا نسبة بينهما حتى يتنافيان وانما هو اعذار او قطع للعذر وبالجملة فالتنجز والدفع يتعلقان بالاحكام في المرحلة الثالثة ومنشاء الاغترار التعبير بالوجوب والحرمة **ومنها** ان هذا الاختلاف لا يدفع التنافي ضرورة ان المقيد عين المطلق لسريان العالي في السافل سواء في ذلك الاجناس والانواع العالية والنوع السافل في الجزئيات فالشك من جهة تعلقه بالمشكوك فيه وان كان متاخرا عنه الا انه لا يوجب البينونة بل يؤكد الاتحاد ضرورة استحالة تحقق المقيد بدون المطلق فظهر ان تسميته بالواقعي الثانوي بهذا المعنى غلط وانما الواقعي الثانوي حكم ذوي الاعذار كالتيمم والصلوة قاعدا مع العجز عن القيام وغيرهما مما يعد من الاحكام الواقعية المرتبة واما مجرد الاصطلاح فلا مشاحة فيه **ثم** قال قده ومما ذكرنا من تاخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الاصل وهو الشك لوجود الدليل الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي

فيما اورد على الشيخ من ان العلم انكشاف تام والظن انكشاف ناقص ... ان فيهما كشفا

في وجه تقديم الادلة على الاصول

الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فاذا علمنا بالثاني لكونه علميا ولفرض سلامته عن معارضة الاول خرج شرب التتن عن موضوع الدليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص او طرح لظاهره انتهى **وفيه** مع ما عرفت من فساد المبنى ان ارتفاع الموضوع ليس متفرعا على الترتب وانما هو لكون الدليل اعلى مزيلا للشك مع ان المفيد يستلزم المطلق لا انه يباينه وما يرى من عدم المعارضة بين الاصل والدليل فانما هو لاختلاف المحمول والموضوع معا فليس حكم الحرام الواقعي حال الجهل هو الاباحة وانما يعبر عن المعذورية بها فلا نسبة بين الاصل والدليل ولا تعارض ولا تخصيص ولا تخصص **ثم** قال قدس سره بعد كلام مشتمل على موارد كثيرة للنظر لكن التحقيق ان دليل تلك الامارة وان لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الدليل الرافع فهو حاكم على الاصل لا مخصص له انتهى **وفيه** ان تنزيل الشيء منزلة العلم في الحجية يوجب اتصافه بالجعل بما ثبت للعلم بالذات وقد حققنا في اول المبحث ان حجية العلم في الحقيقة عبارة عن انه وصول الى الواقع وكونه قاطعا للعذر اثر كونه وصولا وعلما ومن المعلوم ان قطع العذر وان كان فرع الاعذار الا ان هذا الترتب ليس من التحكيم ضرورة انه لا اجمال في الاصول حتى يرتفع بحجية العلم ولا معنى لكون الجهة الذاتية تفسيرا لامر اخر وذلك كما ان ادلة الموانع ايضا ليست حاكمة على ادلة المقتضيات وليس كل ترتب محققا للتحكيم بل الحال في السببي والمسببي ايضا كذلك فان الاختلاف في المجرى لا يوجب تعدد الاصل والشيء لا يفسر نفسه وحيث ظهر ان الجهة الثابتة للعلم ليست من الحكومة فتنزيل امر منزلة العلم ايضا كذلك فان حقيقة المحمول لا تختلف بالجعل والعدم **ان قلت** ان حجية العلم في الحقيقة عبارة عن انه عين الوصول ومرجعه الى انه هو على ما نفرز في محله ولهذا فلا معنى لكونها ناظرة الى الاصل وتنزيلها عليه بل هي في الحقيقة هي الاصل وانما زال مقدار من التاثير باعتبار حدوث الرافع والا فالمعول عليه في الاستصحاب ايضا انما هو العلم فلا مرجح سواه ولا معنى لترتب حجية العلم الفعلي على حجية العلم الاقتضائي واما المجعول له لما عداه منزلته منزلته بحقيقته فصار اثر العلم الاقتضائي على ما خلا عن الحجية المجعولة فدليل الاعتبار ناظر الى دليل الاصل ومخصص له بلسان التخصص ومحصله ان هذا الجاهل عالم تحكيما ولا معنى للتحكيم سوى **قلت** ان الاصل لا اثر له الا على وجه الاقتضاء والدليل مانع واثر دليل الاعتبار انما هو جعله مانعا بجعله فردا للعلم والمانع ليس مخصصا للدليل الاقتضاء بل هو مانع له بل منقوم به فان المنع مستحيل الا مع الاقتضاء فكل من المانع والحاكم مترتب على امر اخر في طوله الا ان الثاني مخصص بلسان التفسير بخلاف الاول فدليل اعتبار ما عدا العلم ليس مخصصا لدليل الاصل فان جريانه على وجه الاقتضاء ليس مقصورا على ما خلا عن الحجية وان شئت قلت ان الحاكم موضح

حاشية
دونه وانما قال الاتم المراد به ان العلم ... عين الشك بعد ابتداء الشك ... علم لشمال الاناء الاتنبيه ... العلم فالاقتضاء فعلى ... المانع فهو اقتضاء ... واسا فانا الفاعل ... هو سيان اى التك فالاصل ... مسلم لقوة العلم وموجب ... الفعل الاقتضاء فالمعنى ... في الاستصحاب هو العلم ... في الاصل ليس الاحجية العلم ... الاموارثان كان فعليا ... فهو ومعلول ... الاصول ... على العمل ... يحول لحال ... النية كما حققناه في بحث ... الاستصحاب فلينا ... في غاية التحقيق منه

هو المحمول فيما يحكم عليه فقوله عز من قائل لا يتصل عليكم في الدين من حرج موضوعه الدين وكذا قوله لا سهو في سهو موضوعه ما ثبت للسهو من الاحكام واما دليل المنع فلا تعرض له بالنسبة الى دليل الاقتضاء بوجه من الوجوه والحاصل ان الخاص على قسمين احدهما ان يبين حكم الموضوع مع الاختلاف مع العام فيعارضه ويرجح عليه بالنصوصية و الاخر ان يبين حال المحمول وانه مقصور على ما عدا الخاص وح فلا معارضة ولا ترجيح ودليل المنع لا تعرض له بالنسبة الى المقتضيات الدالة على الاقتضاء فقط وظهر مما حققنا في المبحث ثلاث مقامات **الاول** العلم الفعلي التفصيلي اى التصديق الجامع للتصور التفصيلي **والثاني** العلم الاجمالي اى التصديق المقارن للتصور التفصيلي **والثالث** العلم الاقتضائي فان الشخص اما عالم تفصيلا او اجمالا واما جاهل راسا وهو بخلو عن العلم الاقتضائي وقد تقدم البحث في المقام الاول في احدى المرتبتين من المقام الثاني اى حرمة المخالفة القطعية واما وجوب الموافقة القطعية فقد ظهر انه مقتضى العلم الاجمالي مع التمكن وعدم قيام الدليل على الاعذار فبقي الكلام في الاحتياط والتخيير فان العالم بالتكليف اجمالا اما متمكن من الاحتياط واما عاجز فعلى الثاني يحرم المخالفة القطعية ولا يجب الموافقة القطعية للعجز وهذا هو التخيير لعدم المرجح وعلى الاول فان قام دليل عقلي او نقلي على العدم فهو والا فالاحتياط ومقتضى القاعدة لحوق البحث عن التخيير والاحتياط بالمبحث السابق واستقلال الاستصحاب بالبحث لكنهم افردوا قسما من الادلة يعني الاستصحاب حال تعقل بالبحث لاختصاصه بمزيد خصوص والاختلاف العظيم وكثرة المباحث وادلة كثيرة وفروع جمة والحقوا به البحث عن الاصلين اى الاحتياط والتخيير مع ان مقتضى الاصل الحاق هذا القسم من الاستصحاب بما بعد الحاق الاصلين باصلهما اى العلم التفصيلي ونحن ايضا نقتفي اثرهم فهذا البحث متكفل للبحث عن الاستصحاب حال التعقل واصالتي الاحتياط والتخيير وللاستاد العلامة كلام عجيب **قال** ثم ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل والاول مورد الاحتياط والثاني مورد البرائة انتهى فان هذا التقسيم ليس من جهة واحدة فلا تقابل بين الاقسام بل ليست اقساما لامر واحد ولا يعقل الحصر فان الجهات لا نهاية لها مع ان امكان الاحتياط لا ربط له باصل البرائة مع ان قيام الدليل من خارج ليس منشأ للاحتياط وانما هو اثر العلم الاجمالي وانما الدليل يمنع عن تاثيره مع انك قد عرفت ان الاصل ليس منحصرا في ثلاثة والاحتياط والتخيير وانما افردوا استصحاب حال التعقل تفصيلا بكثرة المباحث **ثم** قال قده ومما ذكرنا تبين ان تداخل الاصول لعدم تداخل لان المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة المتيقنة السابقة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة انتهى وهذا اعجب من سابقه لتشريح ما نحن بصدده

في عدم معقولية حصر موارد الاصول الاربعة وفي ان صور الاصول الاربعة كلام بعض المشايخ ره

في بيان تحقيق معنى حديث الرفع

فنقول بعون الله تعالى ان التكليف المشكوك فيه على اقسام لان الامر اما دائر بين الحرمة وغير الوجوب واما بين الوجوب وغير الحرمة واما بين الوجوب والحرمة والشبهة اما حكمية واما موضوعية وفي القسم الاول مقامات لان منشأ الشك اما فقد النص او اجماله او تعارض النصين **اما المقام الاول** فالحق فيه البراءة واستدل لها بالادلة الاربعة **اما الكتاب** فاستدل لو بآيات لا ربط لها بالمقام واغمضنا لوضوح امرها عن ضرها والوقوف فيها **واما السنة** فمنها قوله رفع عن امتي تسعة اشياء الحديث ومحصلها ان الفعل الصادر عن المكلف في حال الخطاء والنسيان والسهو والجهل والاكراه والاضطرار وعدم الطاقة ليس فيه شيء محمولا على الشخص كما ان نفس الطيرة والحسد والوسوسة في التفكر ليس فيه شيء ما لم يترتب عليها آثارها وفي بعض الروايات ان هذه الخصال الثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه وهو بظاهره ينافي العصمة واوله الصدوق طاب ثراه بانه لا يحمله الخبر والمراد من الحسد ما يشمل الاغتباط فان له معنيين احدهما اعم من الاخر والطيرة مع عدم الركون اليها ليس منافيا للعصمة والوسوسة في التفكر عبارة عن الحيرة في امر الايجاد وعدم الاحاطة به وهذا ايضا لا ينافي العصمة وانما ينافي وجوب الوجود فالانسان ولو انتهى الى مرتبة النبوة ليس عاريا من اصول هذه الخصال ولا يجب على الانبياء تهذيب النفس عنها بالرياضات ولو تمكنوا عنها بالتخفيف وانما يحرم ترتيب الآثار كالبغي على الحسد والتوقف في الامور مع التطير والحاصل ان الفعل الاختياري الصادر في تلك الحالات كهذه الخصال المعدودة للشخص فيها الجنس ايضا لا محمول له على الامة ويصير وزر الامر الاختياري تعلقا عبارة عن استحقاق العقاب بارتكابه فلا حاجة الى تقدير شيء من المؤاخذة ومطلق الآثار ولا معنى للتمسك بها في نفي وجوب الاعادة والقضاء على من نسي جزءا او شرطا في العبادة ضرورة ان هذا ليس الا من جهة عدم الاتيان بالمامور به على وجهه وليس نفس الترك في هذا الحال منشأ لهذا الاثر بل الاثر لعدم الاتيان وانما هو اثر بقاء الاشتغال وعدم الزوال وليس رفع الفعل حال النسيان معناه الا جعل النسيان عذرا فلا يستحق الناسي لهذا الترك عقابا ولم يضيق الشارع الامر عليه من جهته بان يوجب عليه التحفظ عنه وظهر مما حققناه فساد الاعتذار بان مخالفة الماتي به للمامور به ليست من الآثار الشرعية **وفيه** ان المرفوع انما هو الفعل الصادر في تلك الحال لا الآثار المترتبة على هذه الاحوال والعجب توهم ان مرجع ما في الحديث الى عدم جزئية السورة بالنسبة الى الناسي فانه يقتضي التصويب فان الاحكام على هذا لا تشمل الجاهل ايضا مع ان هذا يقتضي عدم وجوب القضاء بل الاعادة اذا نسي اصل الفعل ايضا وقد عرفت ان المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بل انما مرجع رفع الفعل من حيث انه ونظرا الى عدم تنجز التكليف المتعلق به في هذه الاحوال وظهر مما حققناه ايضا ان ترتب الآثار الوضعية على الافعال لا ينافي الرفع فان الفعل من حيث انه فعل اختياري لا يترتب عليه تلك الآثار كالضمان فانه اثر الاستناد في بعض الموارد كالاتلاف ولو حال الاغماء والتوكيل ولو بدابته او حائطه في اماثله اثر العلقة مع الفاعل وكذا الحال في غيره من الاسباب في كل الحالات في الحديث فانه لا يدور مدار الفعل الاختياري من حيث انه كذلك واما ما

في تحقيق مورد رواية الحجب
وعدم دلالتها على المطلوب

في مورد رواية عبد الرحمن
وتقريب الاستدلال بها

تكلفه لدفع شبهة فائدة من ادرجها في الامتنان فهي بغنى عن البيان ومن الغريب توهم التعميم بالنسبة الى العقود والايقاعات وان عدم تاثيرها في هذه الاحوال المستند الى حديث الرفع وهو من الغرابة بمكان ضرورة ان المكره مثلا لم يستند اليه الانشاء اسنادا تاما فلا يعقل نفوذه منه الا برضاه فيتوقف فيما يبقى معه القصد على الاجازة واما ما ورد في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك من انه لا يلزمه لقول رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما اكرهوا عليه الحديث فهو ليس لبيان الواقع على ما هو عليه بل انما هو الزام لهم بما يلتزمون به ضرورة ان نفوذ الانشاء من الشخص من غير رضاه مستحيل فلا يعقل شمول الرواية لمثله فان الامتنان بالرفع فيما امكن حمله على المكلف وهو في المقام غير معقول الا ان يقول ان الشارع لا يتمكن من ان يملك شخصا مال الغير فهو افاده اولى بالمؤمنين من انفسهم ولكن حيث كان الاثر متوقفا على فعل المكلف واختياره من عبادته ومعاملاته فالتفكيك تناقض مستحيل وللاستاد العلامة قده وغيره شكر الله مساعيهم في المقام كلمات ظهر ما فيها بما حققناه فتدبر **ومنها** قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم **وفيه** ان حجب العلم عبارة عن المنع عن الاطلاع على الشيء وجملة من الاسرار والا فالجاهل بما يمكن الاطلاع عليه ليس محجوبا بل انما احتجب لقصوره او تقصيره وعدم اطلاعه فمن الامور ما هو من الغيب الذي لا يظهر الله تعالى عليه احدا الا من ارتضى من رسول ومنها ما اظهره لكل احد بل للبهائم والحيوانات وهو انواع البديهيات على اختلافها في مراتب الوضوح ومنها ما جعل اليه طريقا من الادلة العقلية والنقلية والناس بين من يطلع عليها ويتمكن من النظر فيها اخطاء واصابوا وبين من لا يتمكن من النظر فيها ومنها ما سكت الله تعالى عنها لعدم ايجاب الحكمة بذله للناس وان لم يحجبه عنهم والى هذا ينظر قوله ان الله حدد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله تعالى لكم والمحجوب علمه هو القسم الاول وفي نسبة الحجب الى العلم مع ان المحجوب هو المتعلق مبالغة في الكتمان وزعم الاستاد قده اتحاد الاول والاخير **ومنها** رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا قال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وتقريب الاستدلال ان موضوع الاعذار هو الجهل من حيث هو كذلك بل الرواية صريحة في ان الجاهل بالحكم الشرعي التحريمي معذور من حيث انه جاهل وانه لا يجب عليه الاحتياط وعدم التمكن من الاحتياط لا يعد محذورا ومثل هذا الحكم في ذهن الجاهل غالبا لا ينافي كون نفس الاعذار من جهة الجهل فان الغفلة والذهول يوجب شدة العذر كما هو صريح الرواية فالموضوع هو الجاهل مطلقا والغالب الذهول الموجب لشدة العذر كما ان الغالب الشايع من الجهل

بالعدة هو الشك فی الموضوع ومن المعلوم انه شبهة موضوعیة لا اشكال فی كون الاصل فیها البرائة
وبما حققنا ظهر انه لا يلزم التفكيك فی الرواية بين الجهل بالعدة والجهل بالتحريم وانه لا محذور فی اعذار
الجاهل بالعدة كما زعمه الاستاذ قده فانه قال ما محصله ان الشك ان كان فی الانقضاء فيجب الاستصحاب
سواء كانت الشبهة موضوعية او حكمية وان كان الشك فی اصل العدة فيجب الفحص ومعه لا يبقى اشكال
لوضوح الحكم بين المسلمين وفيه ان هناك قسما رابعا وهو الشايع اى الشك فی العدة مع كون الشبهة
موضوعية لا يجب الفحص فيها بالاجماع واعجب من ذلك توهمه ان ما فی رواية اخرى من انه اذا علمت ان عليها
العدة لزمتها الحجة ينافی ذلك مع ان المراهنات المرئية اذا انفردت بالعلم لزمتها الحجة ولا عذر لها وهذا واضح
لا ربط له بالمقام فما توهمه من ان المقصود انما هو الاعذار فی التزويج وان تنجز عليه التكليف فاسد واشنع منها
بما فی الرواية من قوله عليه السلم نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور الخ فاسد فانه جواب عن السؤال حيث
ان السائل سئل عن هذا الحكم واما الامام عليه السلم فبين له قاعدة كلية اولا وحكم بان الناس بعذر فی الجهالة
بما هو اعظم من ذلك ومحصله ان الجهل عذر فی جميع الموارد **ومنها** كل شیء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام منه بعينه فتدعه وبهذا المضمون اخبار متعددة وان اختلفت فی خصوصيات غير فارقة ففی رواية مسعدة
بن صدقة كل شیء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله
سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهی اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة ومحصل هذه الرواية ان ما كان حلالا بمقتضى
اصل من الاصول لا يمنع من حليته مجرد الاحتمال فان اليد دليل على الملكية فلا يعتد باحتمال كون الثوب سرقة
او العبد حرا والاصل عدم كون الامرأة اختا او رضيعة بمعنى انه لا يعتد باحتمال الخصوصية باشتمال الكلی على
صنفين مختلفين فی الحكم وان اوجب احتمال الحرمة الا انه لا اثر له لاندفاعه بالاصل وهذا معنى هذه
الروايات فلا ربط لها بما نحن بصدده مع ان مجرد الاحتمال يكفی فی فساد الاستدلال وليس المراد اشتمال الجزئی
الحقيقی على الامرين فانه اما يجب الاجتناب عنه واما يجب فيه الفحص فالمراد انقسام الكلی الى القسمين وكونه
منشاء للترديد لدوران امر الموجود الخارجی بين الامرين واما مجرد احتمال التحريم ودوران الحكم بين الحرمة
والاباحة مثلا كما فی شرب التتن فلا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما وفرق واضح بين الترديد والتقسيم وكونه
منقسما اليهما عند الشخص من الاغلاط فان الشك ليس تقسيما عند الشخص مع ان هذا التقييد على تقدير
الصحة جزاف محض لا شاهد عليه فالاستدلال بمجرد الاحتمال غلط فتبين مما حققناه فساد ما ذكره شارح
الوافية وغيره فی تقريب الاستدلال هذا مجمل الكلام فی الاخبار والامر فيها كما اظهر **واما الاجماع**
فليس الا اعلاما بالاصل الذی يستقل العقل بادراكه ولو كان مبنيا على الدليل من الاخبار فالنظر فی كلمات الائمة
يغنی عن تضييع الوقت فی التعرض للاقوال **واما العقل** فلا اشكال فی استقلاله بادراك الاصل الاولی

وهی القاعدة الشريفة المسماة بالاستصحاب وباعتبار خصوصية المورد تسمى باستصحاب حال العقل فالمنع
من الفعل امر حادث مسبوق بالعدم الازلی وكذا اشتغال الذمة بالتكليف واستحقاق العقاب على مخالفته
والاصل عدمها وحينئذ فان هذا الاصل يجب الركون اليه فلا يستحق العقاب بارتكاب محتمل الحرمة فان
الاصل اعذار وعقاب من لا يستحقه قبيح وزعم الاستاذ قده ان قبح العقاب من غير بيان دليل مستقل وان الاستصحاب
فی المقام مثبت حيث ان استحقاق العقاب ليس اثرا شرعيا مجعولا وانما هو اثر عقلی للعصيان **وفيه** ان الاصل
لا يترتب عليه الا الاعذار وقطع العذر والتعبير بالوجوب والحرمة وغيرهما مرجعه الى ذلك فان الحكم الظاهری
لا حقيقة له سوى ذلك كما حققنا فی مواضع عديدة الا ترى ان المستصحب اذا كان نفس الحكم فلا يعقل ان يترتب
عليه اثر شرعی واثبات الحكم المماثل لا معنى له الا الاعذار او قطع العذر فی الامتثال فظهر ان ما زعمه
من ان الاستصحاب فی المقام لا يتم الا بانضمام قبح العقاب بلا بيان فاسد وان الامر بالعكس كما ان توهم ان
حجية الاستصحاب من باب الظن عند السلف وان جماعة بنوا على حجية الاصل المثبت وان الاخبار تدل على
حجيته تعبدا فاسد وقد اوضحناه فی محله انه عند الجميع اصل عقلائی وان المثبت ليس ما زعموه وانما المقصود
فی هذا المقام بيان ان اصل البرائة ليس الا استصحاب حال العقل وان الدليل المعروف محصله الركون الى
الاستصحاب وقبح العقاب انما هو من جهة وجود رافع الاستحقاق وقبح عقاب المعذور من ابده البديهيات بل لا
معنى للالتفات اليه فان المقصود انما هو بيان جريان الاصل وان الجاهل معذور واما قبح فعلية العقاب كعدم
قبحه فيما اذا كان التكليف مستصحبا فلا يتعلق بهما غرض فی هذا الفن فكما يقبح قول القائل فيما كان الاصل بقاء
التكليف ان الدليل على وجوب الاحتياط عدم قبح العقاب على تقدير المصادفة فكذا فی المقام فان الامن
من العقاب والتحذير منه انما يتعلق بهما الغرض فی المواعظ لا فی الفنون فظهر فساد ما زعمه الاستاد
قده من ان هذا الاصل اهم عند القائلين بها والمنكرين لها من ان يحتاج الى الاستصحاب فانك قد عرفت
انه عينه بل لا عنوان له عند اهل الفن الا استصحاب حال العقل بل لا معنى له الا ذلك وبالجملة فمع قطع
النظر عن ان المنع عن الفعل امر حادث والاصل عدمه لا وجه للاعذار الا ترى انه اذا كان ثبوت التكليف
موافقا للاصل لم يكن الجهل عذرا فعقاب الجاهل بالحدوث قبيح ان لم يكن المقتضی موجودا وكان مقتضى
الاصل عدمه فيتعلق البيان بما يخالف الاصل فكيف يتوهم التغاير والعنا وظهر مما حققناه ان حال
الصغر والجنون من حيث هو كذلك ليس مستصحبا كی يقال ان الموضوع زال بل المستصحب انما هو عدم
المنع وما يتفرع عليه من عدم التعلق والتنجز وظهر بما حققناه انه لا يحتمل الضرر مع جريان الاصل فلا مجال
لتوهم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ضرورة زوال الموضوع بالاستصحاب نعم حيث لا مؤمن من
العقاب فهی حاكمة على الاستصحاب فان الخوف مزيل للعذر كما فی الضرر الدنيوی حيث ان الاثر قهری
وليس اختياريا للحكيم حتى يمنع قبح ارتكابه ومعنى انه بيان مع بقاء الجهل بالواقع انه منجز للواقع

فى ان مع احتمال الجهل لا يكون عذرا فيجب الاحتياط قبل الفحص لاحتمال البيان فيه

فان العقل انما يحكم بقبح العقاب من غير منجز ولا خصوصية لانكشاف الواقع ومن المعلوم ان الخوف منجز قطعا ابهام ان وجوب دفع الضرر المحتمل مرجعه الى وجوب التحفظ عما يحتمل وليس هذه الاحكام ظاهرية وما افاده فدّه ان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا فانما نشأ من عدم الاحاطة بحقيقة القاعدتين فانه لا يترتب على مخالفة الاحكام الظاهرية الا ما يترتب على الواقع فقوله ولو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف فى الواقع عجيب كما ان توهم ان الضرر اذا كان غير العقاب كانت الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب فيها الاحتياط اعجب فان الاثر القهرى الذى لا يمنع منه شئ ولا يتصف بحسن ولا قبح لا مؤمن منه فان التفصيل من هذه الجهة انما هو فى الشك فى التكليف واما احتمال الضرر بالقهرى فكونه شبهة موضوعية لا يمنع من وجوب الاحتياط بالنسبة اليه فانه ليس مؤمنا بالعروة والوجه فى علم وجوب الاحتياط من هذه الجهة بطلان الملازمة وان الاحكام تابعة لما فى انفسها من الحكم لا لما فى متعلقاتها فاحتمال الضرر فى الحرام غير العقاب ليس عقلا ثابا للعقد وان الحرمة المحتملة مداره **واعلم** ان كون الجهل عذرا مرجعه الى احتجاب التكليف عن الشخص بعد تبينه له اما لاختفائه مطلقا او على شخص خاص وان بذل وسعه واطلع على المبانى والادلة ووصل الى ما لو كان فيه بيان يفهمه علم بالحكم وارتفع عنه الجهل واما مجرد الجهل فليس عذرا ولهذا لا يجرى الاصل قبل البحث والفحص وان لم يعلم اجمالا بوجود تكليف سوى ما اطلع عليه مفصلا وكذا العامى بالنسبة الى مراجعة العلماء وهذا هو السر فى كون الجاهل المقصر معاقبا فانه لا يعاقب على ترك تحصيل العلم ضرورة انه ليس واجبا بالذات فعلى هذا يجب الاحتياط قبل السؤال ومراجعة ما يحتمل وجود البيان فيه لعدم احراز عدم البيان فالركون الى اصالة العدم فى الاحكام المولوية انما يجوز لمن احرز انه لا سبيل الى الاطلاع عليها وان وصل الى ما يمكن ان يكون بيانا **ان قلت** ما المانع من الركون الى الاصل بعد عجزه واى قاطع للعذر حال العجز والفصور **قلت** المنجز تمام احتمال البيان عند الوصول والعثور **ان قلت** يكفى فى جريان الاصل عدم العلم بالخلاف وما بمنزلته وكيف يكون احتمال البيان منجزا مع انه على تقدير الحقوق لا يقطع العذر اذا لم ينتفع به المكلف وبالجملة فالاصل الازلى لا ترد الابواردا وحاكم والمفروض عدمهما **قلت** ان العبد فى وثاق المولى بمقتضى العبودية فليس له الاستبداد فى الوقايع بل يجب عليه اتباع ارادة المولى فى جميع الامور فارتكاب محتمل الحرمة من غير خروج عن رقية العبودية **ان قلت** ان الاحتمال لا يندفع بالفحص والعثور على الادلة ولهذا يركن الى الاصل فلا يختلف من هذه الجهة بالعثور والعدم **قلت** انه يخرج العبد من المولى بحيث لو كان بيانا لانتفع به بالسؤال او مراجعة الادلة والنظر فيها غاية ما هو وظيفته ومع عدم تبين التكليف بعد ذلك استقل العقل بالاعذار **ان قلت** ان العجز عن ادراك الواقع حال الفحص ومع عدم التمكن منه ذاتا عذر قطعا فكيف يجب عليه الاحتياط **قلت** انه معذور فى جهله لا بالنسبة الى ما جهله وانما يخرج من الوثاق اذا حصلت له تلك الرتبة وبلغ تلك المنزلة وهذا هو السر فى عدم معذورية

فى ان جهله من الامر وخبر بالرجوع الى علمه عمل من الركون الى الامر واصحابه قبل البحث

الجاهل المقصر مع ان الواقع مجهول وتحصيل العلم ليس واجبا نفسيا وابقاء العمل ليس فيه محذور فان العبد فى وثاق وهو ليس ايسا من الاطلاع **ان قلت** فما المنجز بالنسبة الى من لا يرجو التمكن من الفحص والعثور لا للتقصير بل للقصور **قلت** ان المنجز انما هو كونه فى الوثاق الذى لا مخرج عنه الا العثور على ما يحتمل ان يكون بيانا او الوصول الى من عنده البيان بحيث يتمكن من التفهيم اذا اراد ذلك فالجهل انما يكون عذرا انا استقر وقبل الوصول لا عذر لعدم العلم بالوظيفة ولا اثر للعجز عن الوصول لبقاء الوثاق المنتزع من العبودية لبقاء الوثاق المنتزع من العبودية فلا مناص عن الاحتياط والحاصل ان مرجع العبد فى اموره هو المولى بمقتضى المولوية وليس له الاستبداد او الاستقلال بمقتضى العبودية والركون الى الاصل قبل مراجعة المولى وما بحكمها استقلال ينافيه كونه فى وثاق المولى والشبهة الموضوعية حيث ان رفع الجهل عنها ليس وظيفة المولى لم يجب فيها الفحص وجرى فيها الاصل الا فى مواضع ثبت فيها الاهتمام فافهم وظهر مما حققنا ان التمكن من الفحص والسؤال وعدمه لا يختلف بهما الحكم فى المقام ولا اشعار فى الاخبار بهذا الاعتبار وانما الرافع للعذر الوصول الى مقام لو كان بيان لانتفع به فيجب الاحتياط قبله سواء تمكن منه ام لا وسواء فى ذلك حال الطلب والتقاعد عنه فقوله فى خبر ابن الحجاج اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا وفى خبر ابن حنظلة فارجه حتى تلقى امامك وفى خبر ابن الطيار انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم الى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق وفى رواية جابر اذا اشتبه عليكم الامر فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا وفى خبر المسمعى وما لم تجدوا فى شئ من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا وفى خبر عنوان سل العلماء ما جهلت واياك ان تسئلهم تعنتا وتجربة واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ الاحتياط فى جميع امورك ما تجد اليه سبيلا واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس وغيرها مما فى ساير الاخبار ناظرة الى ما حققناه من عدم جواز الركون الى الاصل قبل البحث وقد بينا سره ولا نزاع مع الاخباريين فى ذلك ولا فرق فيه بين الشبهة التحريمية والوجوبية واما خبر ابن وضاح فى مكاتبته فلا دلالة له على استصحاب النهار اذا كانت الشبهة موضوعية فان ارتفاع الحمرة فوق الجبل مع استتار القرص يحتمل ان يكون مع عدم سقوطها عن الافق الحقيقى والحسى كالرتبى لا حكم له ومع عدم العلم بالغروب عن الافق الحقيقى لا اشكال فى وجوب الاحتياط وعلى تقدير كون السؤال عن الحكم الكلى وان الليل يتحقق بالاستتار او بزوال الحمرة عن دائرة نصف النهار فالتعبير بالاحتياط من باب التقية ويقربه انه مكاتبة كما ان الارتفاع فوق الجبل يبعده ويقربه ان الاستتار عن الافق الحسى فلا احتياط حقيقيا بل انما هو افتاء بصورة الاحتياط وعلى كل تقدير فلا ربط له بالشبهة التحريمية واما قوله

في بيان أخبار الاحتياط وأن الركون إلى البراءة بعد الفحص لا ينافيها

عليه فليعلم أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت فحصله حصر الأخ في الدين ومرجعه إلى أن أهم الشخص يجب
أن يصرف في حفظ دينه فإنه الذي يكشف عنه الكروب العظام ويوجب السعادة والفوز بمقام القرب لا من
يشاركه في الأصلاب والأرحام وبعد ما صار له هذه المنزلة فالشخص بمقتضى طبعه يحفظه ويكون حفظه أكبر
همه واحالة الاحتياط على المشية بعد تبين هذه المنزلة عبارة أخرى عن أن حفظه أهم الأمور لكن الركون إلى
هذا الأصل المعبر عنه بقاعدة اليقين لا يحتمل فيه ضرر على الدين بل الإعراض عنه خروج عن الدين و
بما حققناه يظهر فساد التمسك بجميع ما يدل على الاحتياط في الدين فإنه مما لا نزاع فيه ولكن الركون إلى هذا
الأصل بعد الفحص لا ينافيه إلا لكان تركه في الشبهة الوجوبية أيضاً كذلك وأما الوارد في الذب عنها بما أطال
بحثه ولما أخبار التثليث لا أمر فيها أوضح مما أن النهي إنما هو بترك العمل بهذا الأصل لا في الركون إليه واحتمال
مخالفة الواقع لا ينافي كون السبيل رشداً كما أن احتمال الإصابة لا ينافي كونه غياً وضلالاً ومن تلك الأخبار خبر
ابن حنظلة الواردة في نافي الحكمين لتعارض الروايتين الدالة على ترك الشاذ معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه
وجه الاستدلال أن الشاذ لكونه مما فيه ريب يجب تركه فثبت كلية الكبرى **وفيه** أن الاحتياط عما لم تثبت حجيته لا
تجب وجوبه ولا ربط له بالمقام فإن الكلام في حرمة ارتكاب محتمل الحرمة وأين هذا من عدم جواز الركون إليه
إلى ما عدى العلم ومن المعلوم أن المجمع عليه لا يعارضه ما لم يبلغ تلك المنزلة وذكر الأستاذ في تقريب الاستدلال
ما محصله أن الشاذ ليس مما لا ريب في فساده وإلا لم يكن وجه لتأخر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية
والأصدقية والأورعية ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث
النبي صلى الله عليه وآله مضافاً إلى ذلك قوله نجى من المحرمات بناءً على أن تخليص النفس من المحرمات واجب **وفيه** أن هذا
إشكال يرد على الرواية على كل تقدير ضرورة أنه لا معنى لتأخر الترجيح من جهة أعدلية رواة ما يعارضه مع أن
وضوح حقية أحد المتعارضين لا ينفك عن وضوح فساد الآخر ويندفع الإشكال بأنه لا ترتيب بين المرجحات
وإنما الاختلاف باختلاف الموارد فإن الريب إن كان من جهة احتمال التعمد في الكذب فالترجيح بالأصدقية و
الأعدلية والأورعية وإن كان من جهة احتمال الاشتباه فالترجيح بالأفقهية وإن كان من جهة التقية فبمخالفة
العامة وعلى هذا المنوال كلما ذكر من المرجحات والمقصود من الوضوح وعدم الريب إنما هو العلم بالصدور
لا المطابقة للواقع فلا منافات بين العلم بصدور أحدهما وكون الحق هو الطرف المقابل كما أنه لا مانع من
العلم بصدور المتعارضين جميعاً فيتخير من باب التسليم فإن التسليم فيما يرد عن الأئمة عليهم السلام باب مستقل و
هذا موضوع التخيير الواقعي كما للعامي في تقليد المتساويين ومن العجب ما زعمه من دلالة قوله عليه السلام
نجى من المحرمات بناءً على أن التخلص من المحرمات واجب وكذا قوله وقع في المحرمات وهلك من حيث لا
يعلم ضرورة أن حفظ النفس عن الهلكة والوقوع في الحرام لا ريب في وجوبه ومع جريان الأصل فالمؤمن
جوده إنما يصدق الأمران فيما تنجز التكليف على الجاهل ولم يستند إلى ركن وثيق كما هو الحال قبل

في بيان أخبار التثليث ودفع ما يرد عليها

الفحص في الأحكام التكليفية والتأسيس الشرعية وأجاب الأستاذ قدس سره بأن الأمر بالاجتناب عن الشبهات
للأعم من الإلزام وغيره بأمور **منها** عموم الشبهة للموضوعية وإخراجها مع منافاته للسياق تخصيص
للأكثر **ومنها** أن المراد الإشراف على الوقوع في الحرام والتهلكة ولا دليل على حرمته **ومنها** ورود أخبار
كثيرة مساوقة لهذه الأخبار الظاهرة في الاستحباب **وفيه** أن التثليث إنما يناسب الرشد من الغي وعدمه
لا يحتمل غير الإلزام وكذا احتمال التهلكة لا ريب أنه منشأ لوجوب الاحتياط وهذا هو السر في الاكتفاء بالصغرى
فإنه لا يجوز إلا مع كون الكبرى بينة أو مبينة وإخراج العنوان أي الشبهة في الموضوع ليس تخصيصاً للأكثر
فإنه إخراج واحد مع أنه تخصيص ضرورة عدم صدق التباس الغي والرشد إلا في الشبهات الحكمية والأخبار
المخالفة لا مناسبة بين ما أمر فيه بالاحتياط من جهة الهلاك والغي والضلال وبين التنزه عن الشبهات
الموضوعية واستدل لوجوبه أيضاً بأنا نعلم إجمالاً بوجود محرمات كثيرة في الدين فيجب الاحتياط لقاعدة الشغل **وفيه**
أولاً النقض بالواجبات وثانياً أن المقدار المعلوم إجمالاً من التكاليف قد ظهر لنا بالأدلة فالشك في الزائد
بدوي وقال الأستاذ قدس سره أنه إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي فكل من راجع في الفقه
يعلم أن ذلك غير ميسر لأن سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنية وإن أريد منها ما يعم الدليل الظني
المعتبر من الشارع فمراجعتها لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً إذ ليس معنى اعتبار
الدليل الظني إلا وجوب الأخذ بمضمونه فإن كان تحريماً صار ذلك كأنه من المحرمات الواقعية وإن كان تحليلاً
كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات
الواقعية في مضامين تلك الأدلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها إلى أن قال نعم لو اعتبر الشارع هذه
الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الأدلة
من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به انتهى **وفيه** أن سند الأخبار إن لم تكن قطعية فهو منزلة منزلة القطع
من جهة الأدلة مما لا ريب فيه والدلالة حجة لم تكن قطعية ثابتة بالأصل القطعي الذي حجيته في زمان الانفتاح
فلا فرق بينها وبين الأدلة القطعية في الآثار ولا حاجة إلى الالتزام بالانقلاب الذي هو أفحش وأشنع من
التصويب وأجاب عنه بمنع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة
له هو مكلف بالواقع بحيث تأديته هذا الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو
حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه لأن ما ذكرناه هو المحصل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره و
ثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه في محل وح فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلاً
على تقدير حرمته واقعاً انتهى **وفيه** أن الأدلة إنما تدل على طريقية الطرق لو قلنا بذلك وليس مفاد
الأمر والنهي خصوص التكليف إنما الأمر بالعمل بالدليل تحصيل الحجة كما أن مفاد النهي عن العمل بها مع أن
تقييد الواقع بما يدل عليه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ضرورة أن العلم وما بمنزلته تابع بمعنى أصالة

في [illegible] الاستدلال [illegible] وما يرد عليه

في أن الأخبار من حيث السند والدلالة مقطوع عنه الحجية ولا فرق بينها وبين الأدلة القطعية في الآثار خلافاً لبعض [illegible]

الموارد في النطابق فالكاشف في طول ما ينكشف عنه لا في مرتبته وقد اوضحناه في محله واستدل ايضا بان لا
في الافعال الغير الضرورية الحظر وعلل بان احتمال المفسدة كالعلم بها واجيب بان اللطف مقتضى للبيان
وعدمه دليل على العدم والاصل لا اصل له واحتمال العقاب مندفع بالاصل واحتمال غيره ضعيف لا
يعتد به لعدم الملازمة واللطف مع فساده في نفسه كما حققناه في مبحث الاجماع غير نافع لعدم العلم
بعدم البيان الا فيما يعم به البلوى وتوهم ان احتمال غير العقاب لو كان ضررا اخرويا شبهة موضوعية لان
الشك في الانطباق والصدق مندفع بان الميزان في الحكمية انما هو استناد الشك الى فقد النص او اجماله
او تعارض النصين وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه قد يتوهم تفصيل المحقق في حجية هذا الاصل بين
ما يعم به البلوى وغيره فانه في المعتبر اشترط في عدم الدليل دليل العدم ان يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به
اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة انتهى واستفاده هذا المعنى من هذا الكلام
نشأت عن عدم الخبرة بضروريات الفن فان الاستصحاب عندهم ينقسم الى اربعة اقسام استصحاب حال العقل و
حكم النص المعبر عنه بالعموم والاطلاق واستصحاب حال الشرع الذي هو التعويل على الحالة السابقة مطلقا ويعبر
عنه باستصحاب حال الاجماع واستصحاب الحال بقول مطلق ويعرف بابقاء ما كان على ما كان لانه كان وعدم
الدليل دليل العدم وهذه اربعة اصول عندهم والاول انما هو اصل البرائة واما الاخير فهو اصل مغاير له وهو
دليل قطعي وقوامه بالملازمة بين عدم الدليل وبين عدم الواقع وقد اوضحناه في مبحث الاستصحاب بما لا مزيد عليه
واما عبارة المعارج فليست صريحة في التفصيل بل ظاهرة في بيان استصحاب حال العقل فان عنوانه ان الاصل
خلو الذمة عن الشواغل الشرعية قال فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك بالبرائة الاصلية و
استدل على ذلك بان طرق الاستدلال منضبطة وعدم البيان مع الثبوت تكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم
به وهو تكليف بما لا يطاق وهذا البيان وان كان فاسدا في نفسه وينتج اعتبار الملازمة فاعتد عدم الدليل
دليل العدم ولكن اعتبر الملازمة من حيث لزوم التكليف بما لا يطاق لا من جهة عموم البلوى ومن المعلوم انه ليس
تفصيلا في المسئلة وانما هو توضيح للقاعدة ويظهر فساده بما حققناه وعن بعض المحدثين ان مقصود المحقق
قده ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم ع في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لا شتهر
لعموم البلوى بها فاذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جمعا غفيرا
من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا ع في مدة تزيد
على ثلثمائة سنة وكان همهم وهمّ الائمة ع اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعون منهم في الاصول
لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة وليعمل في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى فان رسول
الله ص والائمة ع لم يضيعوا من في اصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمة ففي مثل
تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع

ومنها عدم كون ... مما يعم به البلوى

الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه ص اظهر عند اصحابه
كلما جاء به وما خص تعليم شئ لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اخفاء ما جاء به انتهى وهذا
كما ترى خلط بين امرين متباينين احدهما انفتاح باب العلم في جميع المسائل من جهة شدة الاهتمام
ببيان الاحكام ونهاية الضبط والتحفظ بالتدوين والنشر في كل زمان والاخر انفتاحه في مسئلة خاصة
لعموم البلوى بها الموجب لظهورها والعجب من هذا توهم استناد الانسداد الى تخصيص النبي ص بعض
الناس ببيان الاحكام عنده ووقوع الفتن الموجبة للاخفاء مع ان وضوح النبي ص في تلك المدة
المديدة خفاء على المسلمين بمجرد عموم البلوى ايضا لا يوجب وضوح الامر واما مجرد بيان الاحكام و
عدم التخصيص بعد اقتضائه للوضوح بديهي وبالجملة فتعليل باثر عموم البلوى في الوضوح في مسئلة
خاصة بتهيئة الاسباب لوضوح جميع الاحكام غلط واضح وبما حققناه يظهر ما فيما افاده الاستاد
قده في هذا المقام **الثاني** ان مقتضى ما حققناه ان هذا الاصل ليس الا الاستصحاب وقد حققنا
في مبحثه انه اصل عقلي قرره الشارع والتعبير بالظن النوعي انما يراد به الظهور الاصلي البرزخي على
ما شرحناه مفصلا في ذلك المبحث فتوهم ان جماعة من الاساطين ذهبوا الى ان اعتباره من حيث افادته
للظن فاسد ناش عن قلة التامل في اطراف كلماتهم **الثالث** مقتضى ما حققناه ان وجوب الاحتياط
لا معنى له الا تنجز الواقع بمجرد الاحتمال وعدم الاعذار وكذا الاستحباب لا محصل له الا رجحان التحفظ على
الواقع كما انه ظهر مما حققنا في اوايل الكتاب ان حسن الانقياد ذاتي كقبح التجري فهذه امور ثلثة لا حاجة في
استعلامها الى النظر في الاخبار ومع ذلك فهي ايضا دالة عليها كما لا يخفى وقد حققنا حرمة التجري وانه
لولا ها لم يحرم العصيان فلا تغفل وتامل **الرابع** ان جريان الاصل لا يمكن الا مع عدم اصل موضوعي حاكم فلو
كان الشك في حل حيوان مستندا الى الشك في قبوله للتذكية جرت اصالة عدمها الحاكمة على اصالة البرائة
فالحيوان المتولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم لو شك في قبوله للتذكية حكم عليه بالحرمة ولهذا حكم
ثاني المحققين وتبعه ثاني الشهيدين قدهم بالحرمة واعتمد في الحكم بالطهارة على الاصل ايضا بل استشكل
في المتولد من النجسين مع عدم صدق عنوان معلوم الحكم عليه **والتحقيق** انه لا حاجة الى الاصل في الحكم
بل ولا النجاسة في المقامين ضرورة ان المتولد من الحيوان ملحق بما تولد منه فما تولد من نجسين مركب منهما وليس خارجا
عنهما فكيف يتامل في الحكم بنجاسته والنجاسة انه قال اني لم اجد نصا لاصحابنا في المسئلة ولم يتفطن ان عدم
التعرض انما هو للوضوح فهل يتامل ذو مسكة في ان المتولد من الكلب والخنزير ليس الا هما فكيف يخفى حكمه
والامتزاج لا يحدث طبيعة مغايرة واما المتولد من الطاهر والنجس فلا اشكال ايضا انه ليس خارجا منهما
بل فيه شئ من كل منهما فهو مشتمل على كل منهما ومن المعلوم ان امتزاج النجس بالطاهر لا يزيل حكم النجس
كما ان الحرمة لا تزول بالامتزاج وبالجملة بعد وضوح حقيقة التوليد وما تولد منه لا مجال للترديد في الحكم و

في ان المتولد من الطاهر والنجس قطعا

كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى
٦٠١٧٤٢

من المعلوم ان الامتزاج موجب للبرزخية والاسم ينصرف الى الخالص فالبغل المتولد من الحمار والفرس ليس امرا
ثالثا وانما هو امر بين الامرين حتى مع اللحوق باحدهما للغلبة لو اتفق ذلك وعدم كونه شيئا منهما بمعنى عدم
التمحض لا ينافى كونه منهما والحاصل ان المتولد لا يتلبس الا بصورة ما خرج منه بحسب مجارى العادات فمع
الامتزاج يتلبس بصورة بين الصورتين وهو بهذا المعنى ليس شيئا منهما بل هو امر ثالث كالممتزج من الخل
والسكر وامكان تولد حيوان لما يتولد منه عقلا مرحلة اخرى فلو تولد غنم من انسان او كلب فله حكم الام
ليس على مجارى الطبيعة وانما المقصود ان التوسط والبرزخية وان اوجبا اختلاف العناوين وتحقق
الاسماء والمغايرة لكنه ليس على وجه التباين بل من جهة الامتزاج والاختلاط والمعتبر للحكم انما هو الاول لا
الثانى وللاستاد قده وغيره فى هذا المقام كلمات لا مجال للتعرض لها وهى بينة الوهن واضحة السقوط و
ظهر مما حققناه حكم ما اذا كان منشأ الشك اجمال النص او تعارض النصين وايجاب الاحتياط فى الا[خير]
على بعض التقادير فى رواية عوالى اللئالى انما هو لما حققناه من عدم جريان الاصل قبل الفحص وهو مفاد
سائر الروايات ايضا كقوله ع فارجه حتى تلقى امامك وقوله ع اذا اصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط [الحديث]
واما الشبهة الموضوعية فالامر فيها اظهر وتدل على جريان الاصل فيها رواية مسعدة بن صدقة كل
شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سر[قة]
والعبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وبهذا المضمون اخبار كثيرة
على اختلاف يسير فى التعبير ولا ريب فى صراحة العنوان فى ان مجرد الاحتمال ليس منجزا للحكم ولا يمنع شئ
من جريان الاصل الا الدليل وزعم الاستاد قده عدم انطباقه على الامثلة فلا دلالة للرواية على المدعى ولو
تم ما زعمه فهو ايراد على الامام ع فان ارادة هذا المعنى من هذا الكلام مما لا ريب فيه لان الظرفية ليست حقيقة
فان الاشتمال على الامرين معا يوجب الحرمة فانه ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام نعم فى بعض
صورة الخمس فالمراد احتمال الامرين فهو عبارة اخرى عن الجهل الناشى من امكان كل منهما فكل كلى مشتمل
على القسمين المحتمل لكل من الامرين يحكم بالحلية الى ان يعلم انطباق عنوان الحرام على المورد الخاص واما الا[مثلة]
فهى ايضا مندرجة تحت هذه القاعدة فان اصالة عدم النسب والرضاع عين الاستصحاب على ما حققنا
فى مبحثه واما اليد فهى محرزة للزوجية ومنشأ لانتزاعها وهذا ايضا اصل لا يخرج عنه الا بدليل بل
قد حققنا فى مبحث الاستصحاب ان الاصل انما هو الاقتضاء من غير فرق بين الاستصحاب واليد ولهذا
يتقدم الاستصحاب عليهما مع التعارض لعدم صلوحهما للتقدم على الاصل وانما يعول عليهما ما لم يتبين
المنافاة **وبالجملة** فاصالة الاباحة ليست اصلا وراء سائر الاصول وانما الاختلاف فى الخصوصيات
على ما اوضحناه فى موضعه وبما حققناه ظهر ان عدم جريان قبح العقاب من غير بيان فى المقام نفصوره ليس دليلا

في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية

على فساد الاصل فانه ليس دليلا وانما هو عبارة عن ان الاصل بعدما جرى تحقق العذر ومع انتفاء ما يقطع
العذر وعدم استحقاق العقاب بقبح العقاب والتعبير بالبيان لا يناسب الا الشبهة الحكمية التى يرجع الامر
فيها الى الشارع وفى المقام نقول بقبح العقاب من غير دليل وبما حققناه ظهر فساد جميع ما صدر عن الجميع
فى هذا المقام فتدبر وينبغى التنبيه على امور **الاول** انه اذا كان فى المورد اصل موضوعى فلا اشكال
فى حكومته على هذا الاصل كما اذا تردد امر المرأة بين ان يكون زوجة او اجنبية فان الاصل عدم الزوجية
فان جواز الاستمتاع متوقف على امر وجودى حادث من الزوجية وملك اليمين فيجب الاحتياط قبل الاحراز
وهكذا الحال فيما جرى عليه ملك ذى اليد ودار امره بين ان يكون ملكه او ملك غيره واما ما لم يعلم بجريان الملك
عليه فلا اشكال فى جواز جميع التصرفات فيه فانه يملك بالحيازة وفصل شيخنا قده فى هذا الفرع بين التصرفات
المتوقفة على ملكه وبين غيرها فمنع من الاولى دون الثانية غفلة عن ان ما ثبتت اباحته من المباحات الاصلية لا
بحكم الاصل يملكه المتصرف فيه بالحيازة واما مع عدم الحيازة فلا يجوز شئ من التصرفات نعم التعمد فى التقليب
عين الحيازة واما التصرف على وجه آخر كالبيع والوقف فلا ينفذ الا بعد الحيازة والحاصل ان الاباحة الاصلية
منشأ لنفوذ الحيازة ومجرد التصرف النقلى حيازة فلا يظهر الثمرة فى اشتراطها فيه فيتوهم عدم توقفه
عليها وكفاية الاباحة والمراد من الحيازة ارجاع المال الى نفسه وله درجات فمن لم يتعلق غرضه الا بتصرف
خاص فى زمان محدود كالنزول حال السفر فى مكان والارتحال عنه او الاستظلال بشجرة كل فيملكه بهذه الحيازة
ملكا ضعيفا من غير ان يعتبر فيه امر آخر سابق عليه وهذا معنى كفاية الاباحة فى نفوذ التصرف فتفطن و
بالجملة فلا فرق بين انحاء التصرفات فى توقف جوازها على عنوان محلل ولا يجوز شئ منها مع عدم احرازه و
من هذا الباب اللحم المردد بين المذكى والميتة فان التذكية امر وجودى يدفع بالاصل فيثبت كل من الحرمة و
النجاسة والموت حتف الانف اذا كانت للحيوان نفس سائلة ومع العدم فاثره الحرمة فقط وقد فصلت القول
فى المسئلة فى كتاب الصلوة وظهر مما حققناه ما فى كثير من الكلمات فتدبر **الثانى** ان حسن الاحتياط من
البديهيات ولكنه اذا ادى الى اختلال النظام او العسر الشديد فلا اشكال فى قبحه فان هذا فساد لا رجحان
فى احداثه عقلا وشرعا وتوهم انه انما يمنع من الوجوب مندفع بادنى تامل **الثالث** انه قد ظهر مما حققناه
عدم وجوب الفحص الا فى الشبهة الحكمية فان تركه فى الشبهة الموضوعية لا ينافى ذى العبودية ولهذا ورد
فى بعض الاخبار المنع من الفحص هذه جملة القول فى الشبهة التحريمية **الثانى** دوران الامر بين الوجوب وغير
الحرمة وفيه ايضا مسائل **الاولى** ما اذا كان منشأ الشك فقد النص المعتبر وان ورد دليل ضعيف على الوجوب
كالدعاء عند رؤية الهلال وهذا واضح ولكن الاشكال فى ان هذا الاحتمال يجعله عبادة او لا رجحان فيه
الا من حيث تحقق الانقياد اذا اتى به بداعى المحبوبية او الاحتمال وبالتامل فيما حققناه يظهر ان احتمال الوجوب لا يحدث
حكما جديدا لا ظاهرا ولا واقعا اما الثانى فظاهر فان الجهل لا يغير الواقع والا لزم دوران الاحكام الواقعية

في بيان حكومة اصل الموضوعى على البراءة

في ان الاحتياط حسن ما لم يؤد الى اختلال النظام او العسر والحرج

في ان احتمال الوجوب او الاستحباب كاف في كونه عبادة على التحقيق

مدار العلم ضرورة ان الجهل بالكراهة اذا اوجب الاستحباب لاحتمال الوجوب مثلا لزم توقف الكراهة على العلم بها واما الاول فلان الاحتمال حيث كان واسطة في العروض فالمترتب عليه انما هو الانقياد والعنوان هو الاحتياط فانه مع قطع النظر عن الواقع ورجاء ادراكه بالاتيان به لا حكم له والاستحباب الظاهري بهذا المعنى عين حسن الاحتياط لا اقول ان العبادة لا يكون عبادة الا بالامر وتعلق الامر بالمشكوك فيه غير معقول حتى يتمسك باوامر الاحتياط والتقوى وما اشبههما فان التعبدية جهة في الموضوع سابقة على الحكم كنفس الموضوع بل نقول ان الامر لا يصلح لان يجعله عبادة مع ان تلك الاوامر ليست صالحة لذلك ولو قلنا بان الاوامر الواقعية تجعل غير العبادة عبادة لان المقربية معتبرة في موضوع هذه الاوامر فهي مؤكدة لا مؤسسة فالامر يحدث في الموصل على عنوان الانقياد فيكون مقربا وعبادة بالمعنى الاعم وكذا في التعبدي واما مثل هذه فلا يترتب عليه هذا الاثر ايضا واما التعبدية فهي عبارة عن كون العمل خضوعا بالذات كالسجود والركوع و القيام فانيا او بالجعل كالصيام وكثير من مناسك الحج فربما يؤمر بغير العبادة وينهى عن العبادة والاطاعة والعصيان المترتبان على الامر والنهي غير التعبد من احكامه في الشرع اصلا كالصبي يتعبد ويتقرب بالعبادة وان لم يؤمر بها وتوهم ان المقربية والصحة مبدؤهما مدار الامر بها اوضحنا فساده في زبرنا الاصولية والفقهية وظهر مما حققناه ان اعتبار قصد القربة في العبادات لا يتوقف على تعلق الامر بها بل لا يكفي فيه تعلق الامر به بدفع الدور ضرورة ان الامتثال يتحقق بالاتيان بالمامور به ومع اخذ التعبدية في الموضوع لا يعقل اشتراط ثم جهات المكلف المعتبرة في مرحلة الامتثال كالطهارة خارجة عن المامور به وتوهم ان التعبدية خصوصية في الحكم ايضا عن هذه تغفل حقيقتها وللتفصيل مقام آخر وظهر مما حققنا فساد ما اشتهر من التسامح في ادلة السنن من جهة اخبار من بلغ فانهم زعموا ان احتمال الوجوب والاستحباب يكفي في الجزم بالاستحباب والفتوى به وان لم يات به بعنوان الاحتياط وقد عرفت انه غير معقول فان دار الامر بين الوجوب والاباحة مثلا فعد الاستحباب معلوم بالفرض فكيف يمكن ثبوته ظاهرا واما واقعا فالفساد اظهر نعم اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب فكونه عبادة معلوم واستحقاق العقاب على الترك مدفوع بالاصل وهذا الطريق يثبت الاستحباب فلا حاجة الى دليل خارجي واما مع دوران الامر بين الوجوب والاباحة فلا يعقل الحكم بالاستحباب للعلم بعدمه نعم يتحقق الانقياد ومع احتمال الكراهة ايضا بحسن الاحتياط والاتيان بالفعل بداعي احتمال الوجوب واما الاستحباب فالحكم به افتراء لا يعقل تشريعه مع ان الاخبار لا تدل الا على ان الخطاء لو كان في مقدار ما بلغ من الشخص من الثواب فالعامل برجاء ذلك المقدار يعطى ما بلغه وان لم يكن كما بلغه وان هذا مما توهموه من كفاية مجرد البلوغ في صيرورته عبادة مع ان التعميم الى الكراهة فيما بلغ والى الفتوى في البلوغ ايضا فاسد وظهر مما حققناه ان في جميع ما صدر من الاكثر في هذا الباب الاغماض عن الثواب الصريح في الاجر من اجل اسناد العمل اليه خطاء بين وبما حققناه ظهر انه لا فرق في الوجوب المحتمل المندفع بالاصل بين التعييني والتخييري ولا بين الكفائي و

في ان اتصاف صلاة الجماعة بالاستحباب من باب افضل فردي الواجب التخييري

العيني فان التعلق المشكوك فيه كالاصل يندفع بالاصل ومن قصر نظره على نفي العقاب بالاتيان خفي عليه الامر فزعم اختصاص الوجوب العيني التعييني بهذا الاصل ولو بالعرض وحيث اندفع احتمال التعلق بالاصل فلا يكون مبرءا للذمة كما انه لا يتعين عند الانحصار وحيث يعلم السقوط من اجله فلا يحكم بطرو التعين لانه لازم عام كالايتمام بالنسبة الى من عجز عن القرائة فانه انما يتعين لو علم ان السقوط مستند الى بدلية قرائة الامام عن قرائة المأموم واما اذا كان من جهة اختلاف العنوان وعدم وجوبها الا على من استقل بصلاته كالمنفرد والامام وعدم وجوبه على المأموم من جهة انه لم يجب عليه من اول الامر فلا يجب عليه الايتمام وكون الايتمام في عرض القرائة بمعنى جوازه حال الاختيار بل رجحانه لا يدل على تعينه عند تعذرها كما يتوهم و بنيته على ما حققناه فخر المحققين نور الله ضريحه ومن الغريب توهم انه بدل ضرورة ان عمل الامام انما يجب عليه فلا يقع الا عن نفسه ووقوعه مع ذلك عن غيره مستحيل خصوصا مع عدم القصد بل قصد الخلاف حيث اوقع على هذا الوجه لا سيما مع الكثرة وما يظهر من الاخبار من تحمل الامام لصلوة المأمومين ليس معناه ما يتوهم من تحمل القرائة وعلى ما اسسناه تتفرع فروع كثيرة ليس هذا مقام التعرض لها فتدبر وبما حققناه ظهر ما فيما افاده الاستاذ **قال** وربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الايتمام على من عجز عن القرائة و تعلمها بناء على رجوع المسئلة الى الشك في كون الايتمام مستحبا مسقطا او واجبا مخيرا بينه وبين الصلوة مع القرائة فيندفع وجوبه التخييري بالاصل لكن الظاهر ان المسئلة ليست من هذا القبيل لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة تتصف بالوجوب لا محالة واتصافها بالاستحباب من باب افضل فردي الواجب فيختص بما اذا تمكن المكلف من غيره فاذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما اذا منعه مانع آخر عن الصلوة منفردا لكن يمنع تحقق العجز فيما نحن فيه فانه يتمكن من الصلوة منفردا بلا قرائة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالايتمام فتعين احد المسقطين يحتاج الى الدليل انتهى **وفيه** ان كون الايتمام مستحبا مسقطا لا معنى له فان الواجب لا يسقط الا بالامتثال او بالعذر او بتبدل الموضوع وانما الامر دائر بين كون قرائة الامام بدلا او مسقطا كما هو صريح كلام فخر المحققين قده ومنه يظهر فساد قوله لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة فانه من البديهيات ولكن الامر ليس دائرا بين وجوب الصلوة وكونها مسقطة كما زعمه وانما الامر دائر بين كون الواجب هي القرائة مع عدم اعتبار المباشرة حتى يسقط بقرائة الامام وبين وجوبها على الشخص تعيينا واستنادا سقوطها عن المأموم الى تبدل الموضوع واختصاص غير التابع في صلوته بالحكم واعجب من ذلك منعه تحقق العجز فان التمكن من الصلوة بغير قرائة عبارة اخرى عن العجز عن القرائة والصلوة ليست احد طرفي الشبهة بل انما الشك في القرائة وانها هل تجب على المصلي مطلقا ومع الايتمام تقوم قرائة الامام مقام قرائة المأموم او يختص بغير المأموم بهذا الحكم من اول الامر فتسقط بالايتمام لا كسقوط التكاليف بالاعذار بل بالمعنى الاعم وظهر مما حققناه فساد قوله فتعين احد المسقطين يحتاج الى دليل فانه لا معنى لوجوب المسقط على الشخص ولا يحتمل احد تعينه بل لا معنى له لانه لم يكن واجبا على البدل مع التمكن حتى يتعين مع العجز وكيف يعقل

دوران الامر في المقام بين المسقطين فالعجز مسقط ولا معنى لوجوبه تخييرا او تعيينا ولا بد وران الامر بينه وبين غيره كالتحية والصلوة من غير قرائة ليست مسقطة بل فائدة لما يحتمل سقوطها عن المصلي والحاصل ان الفقد احد المسقطين باطرافه ودوران الامر بينه وبين الابهام لا معنى له وكانه سهو من قلمه الشريف قدس الله نفسه وظهر حال ما لو كان منشأ الشك اجمال النص او تعارض النصين بما حققناه واما ما عن الحميري انه كتب الى الصاحب روحي فداه يسئلني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روى انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير والتشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الخبر فهو كغيره مما دل على وجوب التسليم فيما يرد من الائمة لا ينافي جريان الاصل عند الشبهة في جميع الصور مع انه يتفرع عليه تعين ما يدل على الوجوب مع الاحتياط في صورة التعارض التساوي فان الاحتياط هو المعين لاحد الامرين وهذا ينافي الاعتداد فانه يتخير بالاحتياط في خصوص ما تعارض فيه النصان هذه جهة طارئة في خصوص المورد لا تمنع جريان الاصل لولا الاحتياط ومن يتخالف الا وهما توهم دلالة الرواية على اصالة البرائة وفي الخبر اشكالات منها ان الرواية الثانية اخص فيتعين التخصيص لا التخيير ومنها ان ما يدل على عدم الوجوب نص فيحمل ما دل على الوجوب على الاستحباب جمعا بينهما ومنها ان التخيير وظيفة الجاهل وعلى الامام رفع الجهل عن السائل **والجواب** ان الواجب انما هو التحريم بالتكبير فيستحب سائر التكبيرات من غير فرق بين الحالات فلا منافات بين الروايتين والتعبير بالوجوب كالامر لا ينافي ذلك فالتخصص محير بين الفعل والترك والتسليم لكل من الامر والترخيص لا ينافي الحكم الواقعي وليس المقصود تسليم الوجوب خاصة ولنا ان نقول ان تسليم الوجوب وان اوجب ظاهر الكلمة لاعراض عن البيان وارجاع للتخصص الى وظيفة الجاهل للاهتمام بالتسليم فيما يرد عنهم او نقول ان السائل تحير في الجواب حيث سئل عن المسئلة لتعارض الروايتين فاراد الامام ان يعلمه فاعدة رجع اليها عند تعارض الخبرين في جميع المقامات ولعله علم من حال السائل ان مقصوده استعلام الوظيفة في كل مقام يتحير فيه من جهة التعارض وحيث ان الرجوع الى المرجحات لا اثر له في المقام الا نفي الوجوب الذي لا مفسدة في الالتزام به ظاهرا من جهة ورود الرواية من باب التسليم اقتصر على بيان ما قصده السائل من الضابط **ان قلت** ان مورد التخيير في الاخذ من باب التسليم انما هو ما لم يشتمل على احد المرجحات فكيف يجري معها **قلت** ان التسليم لا يختص بمورد التعارض وعدم الترجيح الا انه يتعين ح لفقد غيره نعم قد يتعين غيره كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة وكان لاحدهما مرجح فان التسليم يتعلق بالنسبة الى المرجوح واما في مثل المقام فلا محذور في تعيين ما دل على الوجوب بالتسليم وان انفتح باب العلم وتمكن من الاستعلام ولم يمنع شيء من الاعلام ولكن اقتضى المقام الاقتصار على بيان وظيفة الجاهل بل نقول انه لا تعرض للجمع في شيء من الاخبار العلاجية بل اقتصر فيها على المرجحات

والاحتياط والتخيير نعم فرق بين بين الحكم على وجه الاهمال في المتعارضين بالرجوع الى المرجحات والاصل والتخيير ولحالة الجمع على العرف فان مرجعه الى عدم التعارض وبين الاغماض عن الجمع الميسور في خصوص المقام وتعيين التخيير فانه يوهم عدم جواز الجمع واشتراكه ما يمكن فيه ذلك مع المتباينين وقد ازحنا هذه الشبهة وبينا ان التخيير في مقام التسليم انما هو لعدم امكان الجمع في مرحلة التسليم للتعارض ولو في الظاهر فان رجوع احدهما الى الاخر واتحاد المفاد في الواقع المبين بالتامل في الموازين العرفية يوجب تعين ما رجع اليه الامر في مرحلة التسليم ولا تحير ولا تعادح حتى ينفي مورد التخيير ولا ينحصر مورد التخيير فيما استقر فيه التعارض ولم يبق مجال لسائر وجوه العلاج واما التسليم فثابت في كل ما يرد عنهم لكن قد تنحصر الوظيفة فيه لعدم جريان غيره وقد يجري في المقام غيره مما لا محذور في الاعراض عنه والاخذ بالتخيير وان كان مقدما عليه كالجمع الميسور مقدما على جميع وجوه العلاج لكن لا محذور في الالتزام بما يدل على الوجوب فيما لا يحتمل التخيير من باب التسليم فمع انفتاح باب العلم يجوز كل من الاستعلام والجمع والتخيير ان لم يكن محذورا في المقام ويمكن ان يقال انه لا وجه للتخصيص في المقام لان الاطراد مقصود من احدى الروايتين بقرينة الحكم بالتخيير فيتحقق المنافات والتباين وهذا احد الوجوه التي للامام ان يحكم بها فان كون ادناها السبعة لا يتصور الا على هذا النحو ويحتمل ان يكون الحكم للعنوان في الروايتين وخصوصية الانتقال من التشهد الاول الى القيام لا دخل لها وانما هو مورد للسؤال في تلك الرواية فمحصلها انه لا تكبير الا للاحرام فينافي الاخرى ولا يتم شيء منهما الا مع عدم احتمال الاستحباب في لفظ الوجوب وقال الاستاد دام ظله وما يدل على الامر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع وذكر الرواية **ثم** قال فان الحديث الثاني وان كان اخص من الاول وكان اللازم تخصيص الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالاخذ باحد الحديثين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام ع بالمعنى واراد شموله لحال الانتقال من العقود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة ما عدا هذا الفرد منه فاجاب عنه عليه السلم بالتخيير **ثم** ان وظيفة الامام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي الا ان هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الا الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب ومن كفاية قصد القربة في العمل وكيف كان فاذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والاولوية القطعية انتهى **وفيه** للنظر مواقع تتضح مما حققناه **منها** ان التخيير مما يوجب تعين الوجوب الذي ينفيه الاصل فكيف يستدل باحدهما على الاخر وليس هذا الا خلطا بين الاباحة والتخيير مع ان مجرى الاصل اولا هي المسئلة الفقهية والتخيير انما يجري في المسئلة الاصولية فاذا اخذنا ما دل على الوجوب لم يبق مجال للاصل بل وكذا الحال فيما اذا اخذنا ما دل على البرائة فانها ح تثبت بالدليل الذي اخذه بالاختيار وتخصيصه بالاخذ من باب التسليم واين هذا من العمل بالاصل فالتخيير يمنع جريان الاصل على كل تقدير **ومنها** ما التزم به من ان الامام ع نقل الحديث بالمعنى واراد به

شموله لحالة الانفصال من القعود الى القيام فان هذا ينافي العصمة بل لا يصدر مثل هذا عمن له ادنى خبرة
بالمحاورات لان الموجود في الرواية اخص من الرواية الاخرى وهو الذي حكم الامام عليه السلام بالتخيير فلو كان
المقصود اجراء هذا الحكم على المتباينين وكانت الروايتان على هذا الوجه فكيف يجوز نقل الرواية الى
معنى فاقد لهذه النسبة مشتملة على خصوصية منافية والارادة من غير اظهارها بالكلام غير مفيد والحاصل
ان النقل بالمعنى على هذه الكيفية نقض للغرض من غير داع ورمي الامام عليه السلام بما ينافي العصمة بل الخبرة بالمحاورات
لا يخلو عن اشكال وقد عرفت انه لا حاجة الى هذا التكلف الركيك وانه يمكن استفادة الاطراد والتعميم
في الواقع لحالة الانفصال من التشهد الى القيام بقرينة الحكم بالتخيير بناء على اختصاص المتباينين كما زعمه
وقد عرفت انه يجري مع امكان الجمع اذا لم يكن محذور في تركه وان التخيير في مرحلة الاخذ من باب التسليم فقد
يجامع الجمع فتفطن مع ان النصوصية والظهور ايضا وجه اخر للجمع واندفاع احتمال التخصيص لا يكفي في
الحكم بعدم امكان الجمع **ومنها** ان نسبة الاغراء بالجهل الى الامام عليه السلام في غاية الاشكال وقد
عرفت ان مقتضى اخبار ما دل على الوجوب هو الوجوب الظاهري فيتعين ويجب قصد الوجوب على القول
به واما كفاية قصد القربة فلا موهم لها مع ان الحق انه لا يعتبر في العبادات الا التعبد المعبر عنه بقصد
القربة على ما اوضحناه في صحفنا الفقهية **ومنها** فانه تعارض الخبرين في التكليف المستقل على
تعارضهما في الجزئية من باب الاولوية القطعية فانه ليس من مذهبنا جواز استنباط الاحكام الشرعية
بالقياس ولا عذر في تحصيل القطع بامعان النظر فيما عدى كلمات اهل العصمة على ما بيناه مفصلا في
اوايل الكتاب ويكفي في ذلك جد في دينا صابع المرية مع انك قد عرفت ان القول بالتخيير ينافي ما اراده
من جريان اصالة البرائة عند اجمال الكلام في الشبهة الحكمية واما الشبهة الموضوعية للامر فيها
ومن العجب ما اشتهر بين جماعة من الاساطين قدهم وجزاهم عن الاسلام واهله خير الجزاء من التمسك بقاعدة
الاشتغال فيما اذا ترددت الفائتة بين الاقل والاكثر زعما منهم ان وجوب قضاء ما فات يقتضي بحسب الواقع
يقتضي الاتيان بالاكثر من باب المقدمة ومن المعلوم ان التنجز يتوقف على العلم ووجوب الاكثر غير معلوم
بالفرض لاحتمال ثبوته في نفس الامر ليس منجزا والعلم بامتثال التكليف المعلوم لا يتوقف على الاتيان
بالاكثر وقد يتوهم ان اصالة عدم الاتيان بالواجب في الوقت يقتضي وجوب القضاء في خارج الوقت
فان الفوت ليس الا عدم الاتيان بالواجب في تمام وقته وهذا المعنى يثبت بالاصل فانه ليس امرا وجوديا
والعدم الازلي لا اشكال في استصحابه **وفيه** انه اصل مثبت لا يعول عليه وليس الامر كما زعمه من ان الفوت
عبارة عن عدم الاتيان بالواجب في الوقت بل الفوت عنوان وجودي منتزع من اقتران عدم الاتيان لاخر الوقت ومضائه
وهذا مسبوق بالعدم الازلي وان كان من لوازم بقاء عدم الاتيان الى اخر الوقت فالفوت لم يكن متحققا
قبل زوال الوقت فيشك في حدوثه لا في بقائه وفرق واضح بين مجرد عدم الاتيان وبين الفوت **ان قلت** ان الفوت انما

ينتزع من عدم الاتيان وانقضاء الوقت والاول ازلي والثاني معلوم وليس الامر المنتزع في الخارج معا
لمنشأ الانتزاع **قلت** ان منشأ الانتزاع انما هو الترك في تمام الوقت واضافة الترك الى تمام الوقت حادثة
ان قلت ان من لوازم الحوادث هذا النحو من العرض المعبر عنه بمعنى فاذا حكمنا باستمراره اتصف هذه
الصفة وليس ثبوت هذا العرض الا استمراره وعدم اختصاصه بزمان **قلت** فرق بين عدم الاختصاص
والعموم فان الشمول لم يكن ثابتا سابقا **ان قلت** ان اثر الاستصحاب انما هو الابقاء وهو عين التعميم
بحسب الزمان **قلت** نعم لكن الفوت انما هو شموله لمقدار مخصوص لا مجرد البقاء الى زمان الشك و
بعبارة اخرى فرق بين الحكم بعد زوال المستصحب وبين الحكم بمصادفة بقائه لزوال الامر متحقق ومنشأ
انتزاع الفوت انما هو هذه النسبة التي بين عدم الاتيان والانقضاء والى هذا اشار الامام في بيان
عدم وجوب القضاء اذا شك في الفوات بقوله فقد دخل حائل ومعناه ان الحكم قبل انقضاء الوقت
كان دائرا مدار حضر عدم الاتيان بالمامور به واما بعد الانقضاء فعدم الاتيان الصرف لا اثر له فبدل
الموضوع الحائل بين الاستصحاب واثره لان مرجعه الى الاسراء لا الابقاء ومحصل هذا البيان ان القضاء
لا يتبع الاداء وانما هو بامر جديد فليس مرجع الامر بالموقت الى امرين احدهما نفس العمل والاخر ايقاعه
في الوقت بل دلالته الى ايجاب الشيء مع اعتبار امر زائد حتى يكون ما ياتي به في خارج الوقت عين المامور
به او لا مشتملا على نقيضه كما هو الحال في ذوي الاعذار والا لم يكن للفوت معنى فان تعدد القيد لا
يوجب فوت المقيد مع ضعف التقييد ومع الشدة لا يعقل بقاء المقيد وانما مرجع التوقيت في الصلاة
والصيام الى ان العمل وظيفة الوقت فالوقت يقتضي العمل فيه ومن المستحيل بعده تداركه لزوال الموضوع
لو اعتبر زمانا او مكان لا ادراك نصيبا منها زائدا على اصل الواجب لم يتحقق الفوت بالتعذر وبقي
الواجب بعد تعذر الخصوصية مع ضعف التقييد وفي الاخبار ايضا دلالة على ان القضاء بدل عما فات
مع انه يكفي في ذلك صدق الفوت وكون الوقت مميزا فان القيد اعتبار في الحكم المتاخر عن الموضوع
فتميز وظيفة الظهر مثلا عن وظيفة العصر انما هو بتميز الوقتين ولا يعقل ذلك الا بان يكونا عنوانين
معلولين من الوصول الى نصف النهار والزوال معا يتحققان ويزولان لكن الحركة غير قارة الذات فهذا
الربع من الدائرة جامع للامرين احدهما موخر عن الاخر متلاصقين في التحقق ولكل منهما درجات
فالزوال عن اول الربع عصر وعن الكل غروب ولهذا يشتركان في تمام الوقت كما قال اذا زالت الشمس
دخل الوقتان الا ان هذه قبل هذه فالعنوانان يزولان بالغروب فيفوتان ولا مجال للاستصحاب مع
انه لو جرى الاستصحاب لوجب القضاء مع الشك في اصل الفوت وكذا مع تعدد الفريضة والشك في
فوت احدهما مع العلم بفوت الاخر كالظهر والعصر فتخصيص الشك في كمية الفائتة من فريضة واحدة
بهذا الحكم لا وجه له وظهر بما حققناه سابقا كما انه لا مجال من التشويش والاضطراب قال شيخنا الطائفة

ده في التهذيب اما ما يدل على انه يجب ان يكثر منها فهو ما بينا ان قضاء الفرائض واجب فاذا ثبت
وجوبها ولا يمكن التخلص منها الا بان يكثر منها وجب انتهى فان العلم بالوجوب على وجه كلي لا اثر له بل انما
ينجز التكليف العلم بوجوب امر عليه ولا يتحقق الا فيما علم فوته مع الشك فيه لا اثر للعلم بالوجوب على
تقدير الفوت و الا لوجب الحج مع الشك في الاستطاعة والزكوة مع الشك في ملك النصاب و الصيام
مع الشك في دخول شهر رمضان وهكذا الحال فيما لا يتناهى مما نعلم فيه بالحكم لموضوع لا نعلم بتحققه
وفي التذكرة لو فاتته صلوة معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوة الى ان يغلب
في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البرائة الا بذلك ولو كانت واحدة ولم يعلم
العدد صلى تلك الصلوة مكررا حتى يظن الوفاء ثم قال احتمل احتمالين آخرين ثانيهما الاخذ بالقدر
المعلوم لان الظاهر ان المسلم لا يفوت الصلوة انتهى والصحيح من الوجوه انما هو هذا الوجه ولكن بتعليل
عليل فانه لا معنى لهذا الظاهر ولا وجه لاعتباره وتتميما عزهما فلاحظ وتامل واعجب من الكل ما حكي
عن بعضهم في رد صاحب الذخيرة القائل بان مقتضى القاعدة في المقام الرجوع الى البرائة من ان المكلف
حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة قطعا وكذا الحال في الفائتة الثانية والثالثة
وهذا مجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب بل الاجماع ايضا واي
شخص يحصل منه التامل في انه على ما قبل صدور النسيان كان مكلفا وبمجرد صدور النسيان يرتفع
التكليف الثابت و ان انكر حجية الاستصحاب فهو يسلم ان الشغل اليقيني يستدعي البرائة اليقينية
الى ان قال نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم اجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا
تعددها لكن لا يعلم مقدارها فانه يمكن ح ان يقال لا نسلم تحقق الشغل بازيد من المقدار الذي تيقنه
الى ان قال والحاصل ان المكلف اذا حصل القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كما و
امكنه الخروج عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب و ان لم يحصل ذلك بان يكون ما علم به خصوص
اثنين او ثلث واما ازيد من ذلك فلا بل احتمال احتمله كما ذكره في الذخيرة ومن ههنا يعلم انه لو لم يعلم اصلا
متعدد في فائتة وعلم ان صلوة صبح يومه فاتت واما غيرها فلا يعلم ولا يظن فوته اصلا فليس عليه
الا الفريضة الواحدة دون المحتمل لكونه شكا بعد خروج الوقت و المنصوص انه ليس عليه قضاؤها
بل العلة المفتي به انتهى وفيه للنظر مواقع يظهر بالتامل فيما حققناه **ومنها** ما توهمه من ان عروض النسيان
لا يغير وظيفة المكلف و الا لكان منافيا للاطلاقات والاستصحاب ضرورة ان الحكم الواقعي لا
يختلف بالعلم والجهل والذكر والنسيان ولا خلاف في ذلك وانما المدعى ان العلم الزائل كالم يحدث
اصلا فهو حال جهله معذور فلا ينجز عليه الا ما علم به وليس فيه تقييد للاطلاق ولا منافاة للاستصحاب
واي عاقل يخفى عليه الفرق بين العالم والجاهل والذاكر والناسي في مرحلة التنجز مع ان

مدار العلة من اوايل البديهيات **ومنها** الخلط بين الاحكام الواقعية الثابتة بادلتها وبين الاصول
ومنها توهم المغايرة بين الاستصحاب وقاعدة الشغل وقد حققنا فساده في مبحث الاستصحاب و
اعجب من الجميع ما ذكره من الفرق بين الصورتين فان الجهل بالمقدار متحقق في محل النزاع والشك بعد
خروج الوقت متحقق في محل النزاع وظهر بما حققناه ما فيما افاده الاستاد في هذا المقام **الثالث**
فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه ايضا مسائل **اما** ما كان منشأ الشك فيه فقد النص فلا
اشكال في ان العلم منجز للحكم في مرتبة الاولى بمعنى حرمة المخالفة القطعية كما انه لا اشكال في عدم وجوب
الموافقة القطعية لتعذرها وحيث انه لا مرجح لاحدهما تخير في مقام العمل وهذا فيما اذا كان الواجب
توصليا واضح واما اذا كان تعبديا فالتخيير وان كان ثابتا الا انه لابد من التعبد بالواجب في اختاره فيأتي
به بداعي احتمال الوجوب واما في الصورة الاولى فلا فرق بين التخيير والاباحة في مقام العمل الا بتغيير ما
اختاره من الفعل والترك لا بمجرد الالتزام او العزم بل بالفعل تحفظا على المخالفة القطعية اللازمة من تتبع
الامرين واما الفرق بين التخيير بين الخبرين وبين التخيير بين الحكمين فقد ظهر مما حققناه سابقا من ان
الحجة موجب لنفوذها فيثبت مدلولها بالاخبار والاخذ من باب التسليم فحيث اخذ به لم يتغير حكمه الا
بزوال الاخذ لو قلنا بان التخيير استمراري فح لا تلزم المخالفة القطعية بارتكاب كل من الفعل والترك حال
الالتزام بما يدل على تعيين ما ارتكبه عليه بان يرتكب الفعل حال الالتزام بما يدل على الوجوب والترك
حال الالتزام بما يدل على الحرمة كما لو اعتقد الوجوب فارتكبه ثم اعتقد التحريم فتركه او قلد من يفتي بالوجوب
فاتى به ثم قلد من افتى بالتحريم فتركه فانه لا تترتب عليه المخالفة القطعية وهذا المعنى لا يجري في المقام
وهو ما اذا كان منشأ الشك فقد النص وقد خفي ما حققناه على الاصحاب قدس الله اسرارهم فوقعوا
في التشويش والاضطراب ونحن نشير الى ما في بعض الكلمات **فاعلم** ان المحكي عنهم في المسئلة اقوال
الاباحة الظاهرية والتوقف بالنسبة الى الواقع والظاهر فيترتب عليه عدم الحرج في الفعل والترك بحكم
العقل للزوم الترجيح من غير مرجح ووجوب الاخذ باحدهما لا بعينه وهذا هو التخيير الشرعي المقابل للاباحة
والتخيير العقلي المترتب على التوقف وتعين احدهما الترجيح ومن الغريب ما صنعه الاستاد حيث جعل وجوب
الاخذ باحدهما لا بعينه قسيما للتخيير ولعله غلط في النسخ ومثله في الغرابة احتمال كون الحرمة تعبديا فان اعتبار
التعبدية في الترك لا ينفك عن وجوبه كالصوم فانه على ما حققناه هو التوطين واما صرفان لا يفعل فلا
ان يكون خضوعا الا باعتبار قصد الامتثال وهو عنوان حادث بالحكم متأخر عنه فكل حرام مركب عبادي بالمعنى
الاعم واما التعبدية فلا تتحقق الا في الوجودي ضرورة ان المأمور به في التعبدي هو التعبد بالعمل والعدم
لا يعقل ان يكون معنونا بعنوان العطف والاقبال والخضوع واما الانقياد المترتب على النهي فهو عنوان
وجودي اما الاباحة فاستدل لها بما دل عليها للجاهل كقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او امر و فيه

ان الورود معلوم الا ان الوارد غير معروف وليس فيما دل على اعذار الجاهل شئ يوهم كون فقد النص عذرا
واما الادلة الشرعية كالدليل العقلي يدل على ان فقد النص يوجب عذرا فبعد العلم بصدور حكم الزامي من
الشارع لا يعقل الاعذار غاية الامر ان العجز عن الامتثال القطعي عذر في مرحلة الموافقة القطعية وتوهم
انه جاهل تشمله الادلة ناش عن الجهل بالمراد منه في الادلة ومن الغريب توهم حكم العقل بقبح المؤاخذة على
كل منهما لان الجهل باصل الوجوب علة تامة عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال
الحرمة وكذا الجهل باصل الحرمة وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع
التكليف المتعلق بامر مردد حتى يقال ان التكليف في المقام معلوم اجمالا وجه الغرابة ان التنجز خاصية
العلم ولا دخل للمعلوم في ذلك ولا معنى لاختلاف الاثر باختلاف كون المعلوم جنسا او نوعا فحيث ارتفع
الجهل وتبدل بالعلم زال العذر وهو السر في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وكون المعلوم جنسا
لا يزيل اثر العلم هذا حكم العلم في مرحلة العمل فيحرم المخالفة القطعية واما في مرحلة الفتوى فلا يجوز الافتاء
بالاباحة لانه بدعة بل تكذيب للشارع لعلمه بان الواقعة في دين الله حكمها غير الاباحة وان الشارع الزم
اما بالفعل واما بالترك وحيث خلط بعضهم بين المقام وبين تعارض النصين اوجب الالتزام باحد الحكمين
على وجه التخيير وزعم ان التدين باحدهما واجب فظهر بما حققنا ضعفه وحيث خفي هذا المعنى على الاستاد
قده اضطربت كلماته في مبحث القطع وفي المقام **قال** اما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تع لعموم دليل وجوب
الانقياد للشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد به وجوب موافقته لحكم الله فهو حاصل فيما نحن
فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام
على قصد الامتثال وان اريد به وجوب الانقياد والتدين بحكم الله تع فهو تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلا
وجب التدين به كك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين ح بالاباحة ظاهرا
اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين
به انتهى **وفيه** ان المراد ليس شئ مما زعمه فان الالتزام في الخبرين ليس الا الاخذ من باب التسليم الذي امرنا
به وهذا المتوهم انما توهم اشتراك القسمين في الحكم غفلة عن ان التخيير انما هو في المسئلة الاصولية بذلك المعنى
ومرجعه الى رجوع امر تعيين الحجة الى الشخص في مقام الحجية كما في تقليد المتساويين وما زعمه من ان الاباحة
ليست معلومة المخالفة الا من حيث الالتزام فهو من عجائب الاوهام فان المخالفة القطعية اللازمة لجواز
كل من الفعل والترك ابتداء مخالفة عملية بالضرورة مع ان الافتاء بها تكذيب للشارع واي عمل اعظم
من التعمد في الحكم بما علم ان الشارع لم يحكم به بل حكم بخلافه **ثم** قال ومنه يظهر اندفاع ما يقال ان الالتزام
وان لم يكن واجبا باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبتني عدم
جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام في احدهما توضيح الاندفاع

فيما لو دار الامر بين وجوب الشيء وحرمته حيث لا يمكن الجمع بين الحكمين

ان المحرم هو الطرح في مقام العمل غير متحقق والواجب في التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع
وهو ايضا متحقق في الواقع فلم يبق الا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي
وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا انتهى **وفيه** ان التدين في الفروع غير واجب وانما اللازم هو التدين
باصول الدين وهذا هو الفارق بين الاصل والفرع فان الاصل ما يطلب فيه الاعتقاد اي الالتزام وعقد
القلب بخلاف الفرع فان المطلوب فيه العمل بالمعنى الاخص القسيم للاعتقاد وفيما لا يعلم بانه من الدين لا
يجوز ذلك فانه بدعة لانه ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين والاتيان به بقصد انه من الدين فهو هذا
المعنى قام الدليل على حرمته ثم **قال** والحاصل ان الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله
الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي
يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا الى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده مع انتفائه وليس حكما شرعيا
ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي انتهى **وفيه** ما عرفت من ان عقد القلب انما
يجب في الاصول فلا يجب في الفروع حتى مع العلم التفصيلي ثم **قال** ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة
تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والاخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار
الواردة في تعارض الخبرين انتهى **وفيه** ان القياس بط لكن لا لما زعمه بل لما حققناه من ان الاخذ من باب
التسليم لا يجري الا في الخبر والالتزام بالحكم امر اخر ثم **قال** ولا يمكن ان يقال ان المستفاد منه بتنقيح المناط
وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل منهما دليل معتبر معارض بدليل اخر فانه يمكن ان يكون الوجه في حكم
الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما للشرائط الحجية
فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا التكليف الشرعي في المسئلة الاصولية غير التكليف
المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير امكن
القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام
به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك
الاخبار بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وقوله من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف
التسليم لجميع ما يرد عليه من الطرق المعتبرة من اخبار الائمة عليهم السلام كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم
لما يرد من الائمة عليهم السلام منها قوله عليه السلام لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وكان
التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه
انتهى **وفيه** ان التسليم ليس تكليفا كما زعمه بل انما هو تنفيذ للحجية كما ينبئ عنه قوله لا عذر لاحد من
موالينا في التشكيك فالمعنى ان الوثوق بالصدور يكفي في انقطاع العذر لانه علم ومع العلم بصدور
المتنافيين وعدم اختصاص احدهما بالصدور على وجه التقية كما هو مقتضى الترجيح بالتخيير فهو من قبيل

فمن شئ عقل الطالب
رد منه مقول الصادق
الله يروى الفرق

فى التخيير بين الحكمين

التخيير بين المجتهدين وان كان بينهما فرق من جهة اخرى **ثم** ان هذا التخيير يمكن ان يكون واقعيا كما ذ
اليه الشيخ قده بان لا يكون للواقعة حكم معين كما يستفاد من بعض الروايات الدالة على ان ادنى ما للامام ان
يحكم فى الواقعة على سبعة وجوه بعد اعلام ما هو الحق من تبعية الاحكام لما فى انفسها من المصالح امر
بان يقال ان التكليف انما هو للابتلاء فالمقصود انما هو اتباع الشارع والاعتناء فى العمل على قوله
وحيث اقتضت المصلحة كالتقية ان لا يعين حكما للواقعة كى لا تعرف الشيعة ولا تتميز ولا يحصل
بضربهم وازين مختلفة لا تتعين الا بالاخذ من باب التسليم كما هو مفاد قوله عليه السلام نحن القينا الخلاف بينهم
للواقعة وجوها مختلفة نلقيها اليهم ونلقنها اياهم ونخيرهم فيها فما اخذه تعين فى حقه وهذا المعنى
تعقله ولا يستفاد من الظواهر بسهولة الا ان الغرض انه ليس امرا مستحيلا فانه ليس مرجعه الى ثبوت
فلا مجال للطعن على شيخ الطائفة قده لكن الانصاف ان التخيير الظاهري من قبيل التخيير بين المجتهدين اظهر
وقال شيخنا قده فى جملة كلام له ان ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجىء هو ارادة التخيير الواقعى المخالف
لقول الامام فى المسئلة ولذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع التخيير فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق
للاصل لان التخيير ايضا طرح لقول الامام عليه السلام وان انتصر للشيخ بعض بان التخيير بين الحكمين ظاهرا و
احدهما هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع فى المقام لكن ظاهر كلام الشيخ قده يأبى عنه ثم قال فى
العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا فى ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ
الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى
العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا القول ليس بقوى ثم علله باطراح قول الامام ع
قال ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الامام تركه والعمل بما فى العقل ومنهم من يقول نحن مخيرون فى العمل
باى القولين وذلك يجرى مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى **ثم** فرع على هذا القول الاول جواز اتفاقهم
بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثانى عدم جواز ذلك معللا بانه يلزم من ذلك بطلان القول
الاخر وقد قلنا انهم مخيرون فى العمل ولو كان اجماعهم على احدهما انتقض ذلك انتهى وما ذكره من
التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعى وان كان القول به لا يخلو عن اشكال انتهى **وفيه** ما عرفت من
ان كون التخيير مخالفا لقول الامام ع غير معلوم واعتراض المحقق على الشيخ قده غير وارد فان القولين اذا كان
منشأهما النقل كما هو ديدن القرفة المحقة يكشفان عن وجود الخبرين والفتاء الخلاف من الائمة ع موجب
للتخيير بالنسبة الى من عثر عليهما معا وكون التخيير الواقعى طرحا لقول الامام انما تم على ما تخيل من ان الواقعة
لا بد لها من حكم واحد واما على ما حققناه من امكان تعدد الحكم وعدم تعينه الا بالاخذ والتسليم فلا واما
ما انتصر للشيخ قده فلا وجه له لان الاخذ بما يحتمل البطلان وكونه من الشيطان ليس من شئون الاخذ بما
صدر عن خليفة الرحمان فلا معنى للتخيير الا فى امرين نعلم بكونهما معا من الامام ع **ان قلت** فكيف يتخير المقلد

فى ان مقتضى العلم الاجمالى الموافقة القطعية وعدم الاحتياط عقلا تحصيل الموافقة القطعية

بين المجتهدين المتساويين مع علمه ببطلان احدهما فى الواقع **قلت** ان المجتهد سلطان ينفذ حكمه على المقلدين
فى الافتاء والقضاء وليس قوله دليلا للمقلد فانه بعد الاستفتاء ايضا جاهل لا يصير عالما بالحكم بل الافتاء فلا
تعارض بين القولين وانما يترجحان فى مرحلة الاعتناء والاخذ فمع الترجيح بالاعلمية يقدم الراجح ومع التساوى
يتخير كما هو الحال فى كل متزاحمين بخلاف الخبر فانه دليل على الحكم ومع التنافى يتساقطان ولا معنى للاخذ بها
الا على ما حققناه فان التنافى انما يتحقق مع اتحاد الحكم واما مع التعدد على ما نبهنا عليه فلا **ان قلت**
ان الاحكام التكليفية باسرها متضادة فكيف يجتمع الاثنان منها فى واقعة واحدة **قلت** ان التضاد
فرع الفعلية المتوقفة على الاخذ ومع عدمه فلا يتعين ولهذا لا يسع الاخذ بازيد من واحد فيتخير لعدم
المرجح لصدور كل منهما بالفرض وبالجملة فالقول بالاباحة واضح الفساد كما ان التخيير فيما اذا كان منشأ الشك
فقد النص انما يتصور اذا علمنا من الاتفاق على القولين ان هناك خبرين فترجع هذه الصورة الى صورة
تعارض النصين ولهذا الوجه وجهنا كلام شيخ الطائفة قده والا فالتخيير ايضا كالاباحة فى وضوح الفساد
فان الاخذ بما لا يعلم انه حكم الله تعالى والتدين به بدعة وضلالة فكيف مع العلم بان احد الامرين باطل وما
الترديد احتمالا فى العلم الاجمالى **وقال** الاستاد بعد ما قرره دليل القائل بالاباحة لكن الانصاف ان ادلة الاباحة
فى محتمل الحرمة ينصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب وادلة نفى التكليف لا يفيد الا عدم المؤاخذة على الترك
او الفعل وعدم تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لا ينافى وجوب الاخذ باحدهما مخيرا فيه نعم
هذا الوجوب يحتاج الى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعى على ما هو عليه
فى الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهرى اذا لم يحتج اليه فى العمل نظير ما لو دار الامر بين
الوجوب والاستحباب انتهى **وفيه** ان المفروض زوال الجهل وحصول العلم بالتكليف فى مقتضى التنجز الواقع
المعلوم لكن العجز عن الاحتياط للتشاغل عن تحصيل الموافقة القطعية واما الموافقة الاحتمالية فلا ريب
فى وجوبها وادلة الاباحة موضوعها الجهل فلا معنى لدعوى الانصراف ولا حاجة الى الانصاف واما الالتزام
فقد عرفنا انه انما يجب فى اصول الدين دون الفروع بل انما يتميز الفرع عن الاصل بعدم كون المطلوب فيه الاعتقاد
اى عقد القلب الذى هو عبارة اخرى عن الالتزام بخلاف الاصل على ما حققناه فى تعريف الفقه فلا معنى
للقول بانه لا دليل على وجوب الالتزام باحدهما فان عدم الوجوب بل الحرمة من الواضحات واما خلو الواقعة عن
الحكم الظاهرى فاوضح فساد ضرورة ان الجاهل لا بد له من وظيفة عقلية او شرعية حال الحيرة وهو المراد
بالحكم الظاهرى وليس الحكم الظاهرى منحصرا فيما التزم به وهو فى المقام وجوب الموافقة الاحتمالية الذى
هو مقتضى العلم الاجمالى الجامع لتعذر الامرين المحذورين ومن العجب ما زعمه من انه اذا دار الامر بين
الوجوب والاستحباب خلت الواقعة عن الحكم الظاهرى مع ان العلم بانه عبادة والشك فى المنع عن النقيض
لاندفاعه بالاصل يؤل الى الحكم بالاستحباب ظاهرا فان الرجحان والمقربية وكونه عبادة معلوم والشدة

سند تعيّنه بالاصل واما وجوب الاخذ باحدهما المعيّن اي الحرمة فاستدل له بوجوه واضعف الفسا لو تمت لم تنهض
لوجوب الالتزام بمقابل انما دلت على تعين الترك في مقام العمل في قبال التخيير العقلي والالتزام انما هو في التخيير
الشرعي الناشي عن التخيير في مرحلة الاخذ من باب التسليم ولعل المراد به التخيير العقلي في المقام فيقابل القول
بتعين الحرمة في مقام العمل وح فلا منافات بين الاباحة والتخيير وبين المختار فان التخيير العقلي يصح ان يعبر
عنه بالاباحة ومقتضى ما اخترناه ذلك ايضه وتعين ما نعلمه وسقوط التخيير بعد الفعل او الترك لا ينافي
الترخيص من اول الامر فتدبر فمن الوجوه ان الامر دائر بين التخيير والتعيين فيجب الاحتياط **وفيه** ان هذا في
الشبهة الوجوبية والامر في المقام دائر بين الوجوب والحرمة واما وجوب الالتزام باحدهما في الواقع معلوم
الفساد بل نعلم بعدم جوازه بالنسبة الى احدهما **ومنها** ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة **وفيه**
ان الاحكام الشرعية ليست ارشادية بل هي مولوية تابعة لما في نفسها من المصالح والمكلف وظيفته
دفع استحقاق العقاب عن نفسه ولا فرق في ذلك بين الواجب والحرام وتقدم الحرام وغلبته مع التزاحم
ليس من هذا الباب واولوية اجتناب السيئات من اكتساب الحسنات اجنبية عن المقام فان المراد بالحسنات
ما يترتب على المندوبات وتاتي المقصود من الحرام بالترك مطلقا دون الواجبية في غير التوصلي ولا دلالة له
على الاولوية بالامتثال كما لا يخفى والتقدم في مرحلة التزاحم لا يحتاج اثباته الى دليل وايام الاستظهار
يعتمد فيها على استصحاب الحيض كما ان وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة مستند الى العلم المنجز للتكليف
بالواقع فلا دوران بين الوجوب والحرمة ولا معنى لما قيل من ان سقوط الوضوء مستند الى ثبوت البدل له ضرورة
ان مقتضى العلم الاجمالي عدم الوضوء وان كان لم يكن له بدل وبما حققناه تبين كثير مما فيما افاده في هذا المقام
اعرضنا عنها مخافة الاطناب ولا حاجة الى التعرض لاحكام بقية الصور هذا مجمل الكلام في الشك في التكليف
واما اذا كان الشك في المكلف به فله ايضا اقسام ثلثة كالشك في التكليف ولاختصاص الشبهة
الموضوعية من اقسام الشبهة التحريمية بمزيد النصوص خصت بالتقديم وقد ظهر مما حققناه ان العلم
منجز ومن المستحيل الترخيص في المخالفة القطعية فلا يعقل ورود دليل على خلافه وما يوهم ذلك مؤول او
مطروح توضيح ذلك ان العلم الاجمالي تصديق جامع لفقد التصور التفصيلي والتصديق علة للتنجز بعد
التصور من حيث هو ولا يصلح للمنع نعم لو اتسعت دائرة الاحتمال وضعف في كل من الاطراف بحيث لا يعتد
به لم يبق للعلم اثر وهذا معنى غير المحصورة **اما** قوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فلا يوهم
خلاف ما حققناه فان مساقه مساق رواية مسعدة المشتملة على الامثلة الموضحة للمراد فالمعنى ان العلم بان
للكلي فردا محرما الموجب للشك في بعض المصاديق ليس منجزا بل انما يدور التنجز مدار العلم بتحقق العنوان
المحرم في فرد خاص معين واين هذا من اعتبار المعرفة التفصيلية والحاصل ان العلم بان الكلي محرم من حيثما
يوجب الشك في بعض الموارد وهذا لا اثر له لانه ليس علما بحرمة الشيء بعينه بمعنى انه لم يعلم بان الحرمة

في ترجيح ... من جلب المنفعة

تحققت في الخارج واما اذا علم بتحققها ودار امر الحرام بين امور فهو علم بانه حرام بعينه بمعنى انه تعين الحرام
وخرج عن الابهام وتردده بين امور انما يتاتى في معرفته لا العلم بانه حرام وتعينه بمعنى تحققها في التشخص كي
واما قوله ع هو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فلا يدل الا على اعتبار عرفان الحرام في الجملة الذي
احتمال كون الاحتمال منجزا واما اعتبار العرفان التام فلا فالعالم بنجاسة احد الانائين عرف النجس وان احدهما
والترديد بينهما لا ينافي العرفان في الجملة وكلمة بعينه لا يفيد الا التاكيد ومن الغريب ان الاستاذ تمسك
بالاطلاق والعموم ومن المعلوم ان النزاع في تاثير مثل هذا العلم في التنجز لا في ثبوت الحكم الواقعي وعدمه واضطرب
كلام الاستاذ في هذا المقام غاية الاضطراب فزعم ان قوله ع بعينه تاكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار
العلم كما يقال رايت زيدا نفسه بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية والا فكل شيء علم حرمته فقد علم
نفسه الخ **وفيه** ان التاكيد في اعتبار العلم انما يحصل بقوله ونتيقن ونعلم ونقصر على تصيّره الى غير ذلك
لا بكلمة بعينه وليس المقام مما يحتمل فيه الاعتقاد بحرمة غير الحرام حتى يكون للاهتمام بالتميز معنى وقد حققنا
لك ان العلم بحرمة الشيء على وجه كلي لا يترتب عليه الاثر ما لم ينطبق على فرد خارجي فكلمة بعينه تاكيد لعرفان
الحرام لا للضمير بعرفان ان الشيء حرام الذي جعل غاية للحكم بالحل والاعتذار عبارة عن التطبيق على الفرد في
الجملة الذي لا ينافي التردد بين امرين او امور وهذا المعنى تاكيد بكلمة بعينه ومن الغريب انه قده قال واما قوله ع هو
لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكر حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة
الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك الا فيما امكننا الاشارة الحسية اليه الى ان قال الا ان ابقاء الصحيح على هذا
الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله ع اجتنب عن الخمر لان الاذن في
كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر الا في متيقن الواقع وهو مما يشهد
الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه انتهى
فان جعل معرفة الحرام من الشيء غاية للحل صريح في اعتبار الخصوصية وتميز الفرد المحرم من المحلل فكلمة بعينه تاكيد
لا محالة الا انه لا يدل على اعتبار التميز التام فان المقام انما هو ختم الاعتداد بالاحتمال الناشي عن كون الشيء
على وجهين ولو كان الخبر دالا على ما زعمه لم يكن منافيا للادلة الواقعية وانما كان منافيا لما دل على ان الحجية
ذاتية للعلم **ثم** ان الاستشهاد بالاتفاق والنص على حرمة الحرام الواقعي في غاية الوهن والسقوط لهذه
الاخبار ضرورة ان الاشتباه لا يغير الحكم ولا دلالة لهذه الاخبار الا على ان الجهل عذر والعلم قاطع له واين
هذا من بقاء الحرام على حرمته حال الجهل والعلم وعدمه ثم **قال** فان قلت مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي
لا يوجب ارتفاع الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر
الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو اجمالا وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا
يكون حراما واقعيا فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم اجمالا قلت الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته

في بيان المراد من الضمير في ... وهو كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه

للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة او الى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة انتهى وهو كما ترى لا محصل له فان الذي اعتمد عليه في التفصي عن الروايات ان مقتضاها تخصيص ما دل على حرمة المحرمات الواقعية وهو ينافي الاتفاق والنص وهذا الاعتراض محصله عدم المنافات بين الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي فلا يلزم التخصيص وهذا الجواب محصله فيح اعذار العالم ولو كان من اول الامر سلك هذا المسلك لما وقع في المحذورات واستغنى عن هذه التطويلات التي لا طائل تحتها مع ان بدلية الحكم الظاهري عن الواقعي او كونه طريقا مجعولا اليه لا معنى لهما فانه اعذار صرف فهو نظير ما في المرحلة الثالثة والبدل الواقعي انما هو كالتيمم بالنسبة الى المائية وكونه طريقا انما يوضح فسادا تمام الاصل الجاري في دفع الموانع عن الدلالة كاصالة الحقيقة والاطلاق والعموم بتتميم الكشف الذاتي للدليل لا انه طريق مجعول وكذا ما دل على تنزيل احتمال التعمد في الكذب والتقية منزلة العدم فانه تكميل للنقص في الظاهر لا ان الاصل طريق ثم **قال** فان قلنا اذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو انما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها والاذن في ارتكاب المشتبه ليس كذلك اذا كان على التدريج بل هو اذن مع عدم علم المكلف بها الا بعدها وليس في العقل ما يقبح ذلك والا يقبح الاذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيها وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى باطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية او في الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين او قولي المجتهدين قلت اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي ايضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم لو اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في احدهما لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهرا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين انتهى وكل من الاعتراض والجواب فاسد اما الاول فلان المنجز هو العلم بالتكليف والعلم بالمخالفة حال الارتكاب لا دخل له في تحقق العصيان او عدم وجوب الاجتناب في غير المحصورة انما هو لضعف الاحتمال جدا في كل واحد من الاطراف بحيث يقبح الاعتداد به فلا يبقى اثر لمثل هذا العلم اما المقدار الذي يعلم عادة بكون الحرام فيه فان لم يكن غير محصورة وكان جميع الاطراف محلا للابتلاء فلا اشكال في وجوب الاجتناب عن الجميع وعلم المولى على اطلاع العبد لا اثر له في التنجيز واما التخيير بين الخبرين فانما هو من باب التسليم والا فمقتضى القاعدة التساقط وقد بيناه سابقا واما بين فتوى المجتهدين فانما هو من باب

تزاحم الحقين كما في نفاذ الفريقين حيث ان الافتاء منصب للفقيه ومع التساوي فكل منهما منصوب للسلطنة الاسلامية فيتخير الشخص في جميع الاثار بينهما واقعا كدفع الخراج والزكوة والخمس والاستفتاء والاستقضاء واما الجواب فلانه مصادرة صرفة وما زعمه من الاستثناء لا معنى له فان بدلية غير الحرام عن الحرام في الاجزاء بالاجتناب عنه مرجعه الى امتثال الحرمة والنهي عن الخمر بالاجتناب عن الماء مثلا والتخيير في الحكم بمعنى رجوع امره الى المكلف واختياره ايضا لا معنى له وقد عرفت انه لا حاجة الى هذه التكلفات الركيكة والاطالة المملة فان كون العلم منجزا بالذات غني عن البرهان وقد وضحناه بما لا مزيد عليه ثم **قال** فان قلت اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا ففي زمان ارتكاب احدهما يتحقق الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير هو ترك احدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما اذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال قلت الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان المحرم الواقعي لما تقدم من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن المحرم الواقعي انتهى **وفيه** ان الجواب مصادرة محضة مع فساده في نفسه كما حققناه **ثم** ذكر اعتراضا اجاب عنه بما هو اوضح فسادا من هذا الجواب ثم **قال** ما محصله الاعتراض على نفسه بوقوع المخالفة القطعية للعلم الاجمالي في الشرع في موارد كثيرة فلا معنى للاستحالة **فمنها** الشبهة الغير المحصورة **ومنها** ما لو تعدد الاقرار بمال واحد لاشخاص فانه يغرم لمن عدا الاول بالبدل **ومنها** تنصيف المال المردد بين الشخصين **ومنها** الحكم بالانفساخ عند التداعي في المبيع او الثمن **ثم** اجاب عن مسئلة الاقرار بان الحاكم وظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة وغيرها وهو قائم مقام المستحق في اخذ حقه ولا عبرة بعلمه الاجمالي نظير ذلك ما اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما يأذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في نفسه فلا يقال انه يلزم من ذلك الاذن للجنب في دخول المسجد وهو حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المالين من الشخصين المقر لهما في مسئلة الاقرار فلا نسلم جواز اخذه لهما ولا شيء منهما الا اذا قلنا بان ما ياخذه منهما يعامل معاملة الملك الواقعي نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد او اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الاثار بناء على ان العبرة في ترتيب اثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس بها كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثار خلاف ذلك ولذلك قيل بجواز الاقتداء بواجدي المني في الثوب المشترك في صلوة واحدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده واما مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبد وكانه صلح قهري بين المالكين يحمل على حصول الشركة بالاختلاط وقد ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة انتهى وكل من الاعتراض والجواب فاسد اما الاول فالشبهة الغير المحصورة ظهر حالها واما الاقرار فنفوذه بالنسبة الى كل واحد انما هو لاستقلال كل شخص

بالاستحقاق فحيث اقر بالمال لشخص نفذ اقراره لما حققناه في الاستصحاب من انه مقتضى قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به وبعد ما اقر لاخر انحل اقراره الى امرين احدهما بطلان استحقاق من اقر له اولا فلا يسمع والاخر حيلولته بين الشخص وبين ماله باقراره النافذ ومقتضاه ضمان المال المقر به بالمثل والقيمة فيسمع والعلم ببطلان احدهما لا اثر له لانه لا سبيل الى ابطالهما معا فان منع المالك عن ماله ظلم ولا الى ابطال احدهما لعدم المرجح والمقر باختياره الزم نفسه فلا يجب رعايته فان الزامه بالتزامه ليس ظلما بخلاف منع المقر له عن حقه وهذه خاصية الاقرار اما اذا علمنا بان المال لاحد الشخصين فمقتضى قاعدة العدل التنصيف لتساوي النسبتين فان منعهما جميعا عن المال ظلم وتخصيص احدهما به ترجيح بلا مرجح فهو ايضا ظلم فلا مناص عن التسوية واما مع تعارض البينتين فيتساقطان مع عدم المرجح ولو لم يكن لاحدهما يد على المال ولم نعلم بانه لاحدهما بل يحتمل انه لغيرهما الا ان المالك معلوم واما الانفساخ مع التداعي فهو كالتلف قبل القبض والسر فيه ان المعاملة لا تتم الا بالتقابض ومع تعذره ينفسخ بمعنى انه ليس على من انتقل عنه المال دفعه الى من انتقل اليه الا بعد قبضه العوض وقد حققناه في كتاب البيع بما لا مزيد عليه هذا حال الاعراض واما الحكم فقد فسد مما حققنا توضيح ذلك ان ما اجاب به عن مسئلة الاقرار فيه ان الحاكم اذا علم بفساد احد الحكمين او ببطلان احدى البينتين وجب الامتناع والكف عن الحكم في كلا الواقعتين وان جاز لكل منهما اخذ ما يعتقد استحقاقه فالحاكم يفتي بان لكل من يعتقد استحقاق مال على شخص استيفائه منه ولكن في مقام القضاء يجب عليه الكف اذا علم باشتباه احدهما وان قامت البينة على طبق كل من الدعويين ومن زعمه عدم جواز اخذ الثالث المال منهما فاسد لانه يتلقيه عن المستحق الذي اخذه بالاستحقاق وسد باب النقل الانتقال ايضا ظلم ولا فائدة معتد بها في هذا المال فالثالث بمنزلة من يتلقى المال عن المقر له بل لكل منهما التصرف فيما انتقل الى صاحبه ما لم نعلم بعمله في الكذب فيما ادعاه نعم يكفي العلم بعدم الاستحقاق الواقعي في عدم جواز التصرف فيما اخذه ان لم يفرد بالمال باستحقاقه ولم يستند الى حكم الحاكم وقضائه فان القضاء ايضا كالاقرار نافذ وان لم يستحق في الواقع بحسب الظاهر ولا يجوز لاحد نقض الحكم الا مع بطلان موازينه **واما** ما ذكره من الاستثناء **ففيه** انه فرق بين الشبهة في الحكم وبين الشبهة في الموضوع فان كل من اقر على اعتقاده نفذ بالنسبة الى غيره وان لم يكن معذورا ولهذا يلزم الكفار والمخالفون بما الزموا به انفسهم فيجوز اخذ ثمن الخمر من مستحليه بل ثمن الصنم ومهر المحارم من مستحلي نكاحها وان حرم على اهل الاسلام ونكاح المطلقة على طريقة اهل الخلاف من ازواجهم وان كان الطلاق باطلا على مذهب اهل الحق ومن هذا الباب اقرار المجتهد ومقلديه على رايه وان كان فاسدا عند غيره فيجوز لمن يعلم بحرمة الربوا وانه لا يحل في القرض بالحيلة وان ما شاع من استحلاله بالبيع من الفرس تلقي المال الربوي اي الماخوذ بهذا العنوان ممن يجوزه ان كان باجتهاد او تقليد صحيحين وكذا مباشرة من زعم

وقد ابتلي بعض الاعاظم ومن شاء فليطلبها

فيما مضى ... اشكال ... في ترجيح ... من العوارض ... الاجمالي

طهارة مطلق الغسالة او الخمر وان كانا نجسين باعتقاده وهذا انما هو للتعزير والا لوجب اعتزال الناس بعضهم بعضا للاختلاف الشديد في الاراء والمذاهب في الفروع وهذا انما هو في الاحكام واما الشبهة الموضوعية فالاشتباه فيها انما يوجب معذورية الجاهل واما العالم فلا يجوز له الا العمل بعلمه ولا وجه لتشريكهما في الحكم فيجوز اقتداء من يعتقد نجاسة الغسالة بمن لا يجتنب عنها باعتقاد طهارتها لكن اذا جهل الامام بانه محدث والماموم عالم به فلا يجوز له الاقتداء به لانه شبهة موضوعية والتعزير على الذي انما هو في الاحكام وللتفصيل والتوضيح مقام اخر وانما المقصود في المقام مجرد التنبيه على جهة المسئلة **واما** ما ذكره في مسئلة الصلح **ففيه** ما عرفت من انه مقتضى قاعدة العدل والانصاف لا انه حكم تعبدي ولا معنى لكونه صلحا قهريا والموجب للشركة انما هو الاختلاط الحقيقي كالمائين واما المقام فليس فيه الا الاشتباه والشركة الظاهرية مقتضى العدل والانصاف وهي عبارة اخرى عن التنصيف لا انها محل للحكم وكانه زعم انها اثر كخفية ومما يكشف عن فساد توهم جواز المخالفة القطعية مع وضوح انه يلزمه تجويز التوصل الى ارتكاب الحرام المتصل الاشتباه فمن اراد شرب الخمر يجعل ما يعا مباحا مشتبها ثم يشربها جميعا تدريجا وضرورة زوال الحكم بزوال الموضوع واما وطي المحارم فلا لاشتراطه بالزوجية او ملك اليمين فلا بد من احراز العنوان وليس الجهل عذرا مسوغا للوطي **واعلم** ان اختلاف العنوان في الاطراف قد يمنع من تاثير العلم في التنجيز لعدم ترتب الاثر على كل تقدير كما اذا علم بنجاسة مائع او طلاق امراته او علم بنكاح امراته او طلاق اخرى ومن هذا الباب ما لو علم بنجاسة بدنه او ارتفاع حدثه لوضوئه بمائع مردد بين الماء والبول وما لو علم بموت ابيه او نجاسة بدنه وعلى هذا المنوال فروع اخر لا ان اختلاف العنوان مطلقا يمنع من تاثير العلم الاجمالي كما تدبر هذه جملة القول في اول عن ثبتي التجزي حرمة المخالفة القطعية واما الثانية اي وجوب الموافقة القطعية **فالتحقيق** ان العلم مقتض لها مع الاجمال بمعنى ان فقد التصور الجامع للتصديق يمنع من العلية التامة للتنجز التام فما لم يقم دليل على الترخيص يجب المنع من الارتكاب مطلقا فان الشغل اليقيني يقتضي البرائة اليقينية واحتمال الضرر لا مومن منه لوجود التصديق بالتكليف والقاطع للعذر واستدل الاستاذ على ذلك بعموم ادلة المحرمات للحرام المعلوم اجمالا فيجب الاجتناب عن كل ما يحتمله هذا محصل كلامه وفساده واضح ضرورة انه ليس الشك في التخصيص حتى يستند بالعموم وانما الاشكال في صلوح فقد المعرفة التفصيلية للاعذار وظهر بما حققناه ان الاصل يرتفع موضوعه بالتصديق وان كان فاقدا للتصور فلا معنى لجريانه وزعم الاستاذ انه يجري في الطرفين وللعلم ببطلانه في احدهما يتعارضان فيتساقطان فيجب الاحتياط وقد عرفت بطلانه **ثم** انه لا معنى للتعارض والتحكيم في الاصول فان الاصل وظيفة صرفة ولا كشف له والتعارض فرع التنافي في الدلالة مع ان العلم بانقطاع الاصل في احد الامرين لا يصلح لان يوجب التعارض بل يوجب السقوط من غير تعارض كما اذا علم بفساد احدى المعاملتين فيسقطان عن الاعتبار لا انهما يتعارضان وكما اذا علمنا ببطلان احدى البينتين فانه يوجب سقوط الجميع

وفيما ذكرناه ... الاشكال ... الترجيح بين ... انما هو ... من ... الصحيح ... العقود

عن الاعتبار لا التعارض واوضح فساداً من هذا ما زعمه من تقدّم اصل السببي على المسببي فان كون شك مسبباً عن اخر فاسد وانّما التسبب بين الامرين الذين تعلّقا به واما الشك فهو مستند الى عدم المرجّح لاحد الطرفين بعد الالتفات ثم انه لا كشف للاصل فيما معنى كونه ناظراً الى حكم اخر ومفسّراً له مع ان الاستصحاب اصل واحد لا يتعدد بتعدد الموارد مع ان كون الاصل الواحد حجة لا باعتبار يا بنسي مورد ومفصلاً باعتبار اخر وكونه في طول نفسه سابقاً ولاحقاً باعتبارين من الوهن بمكان ويظهر التفصيل مما حققناه في مبحث الاستصحاب والمقصود في المقام انما هو التنبيه على بطلان تفريع وجوب الاحتياط على التعارض وظهر بما حققنا فساد توهم التخيير بين الاصلين وتطال الاستادة في دفع هذا التوهم بما لا يخلو عن مفاسد كثيرة تظهر بالتأمل فيما حققناه واستدل من جوّز المخالفة الاحتمالية بوجوه سخيفة لا حاجة الى التعرض لها بعد ما حققناه وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان مقتضى ما اشرنا اليه سابقاً ان اختلاف العنوان في اطراف الشبهة قد يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التأثير لا ان الاختلاف مطلقاً كذلك ضرورة ان الاثر لو كان متحققاً على كل تقدير يتنجز بالعلم ومجرد اختلاف العنوان لا يوجب الفرق كما اذا علم بان المال بعينه اما خمر واما بول واما اذا علم بانه حلفت وامرأة مردّدة بين انعمال الاستئذان بشو وبين بيعه ما له المخصوص او بين طلاق امرأته وبين كونه بايع مخصوص خمراً فان الاثر لا يترتب على كل تقدير ضرورة ان من يحتمل شراءه لا سبيل الى الزامه بالاثار بمجرد الاحتمال ولا يستحق المشتري لاخذ المبيع مجاناً ومع التعذر بفسخ البيع كما في صورة تلف احد العوضين او استقرار الاشتباه التردد لا يجوز الشارع في احد العوضين وكذا لا سبيل الى ترتيب اثار الفرقة على الزوجة بمجرد الاحتمال فمن قبلها لا تتزلزل لها علم بمجرد اثر النسبة اليها نعم فيما يرجع الى الورع فاحتمل الشبهة يجرى اشكال وقد عرفت الاشارة الى هذا انفاً واما ما في الحدائق من تعيين ما ذكرنا من التفصيل فضعيف ومعه بعض الوهن في كلام الاستادة حيث انه اطلق نفي الفرق بين الموارد وان كان ما ذكره بالنسبة الى ما نسب الى الحدائق حقاً **الثاني** انه ظهر مما حققنا انه لا معنى لوجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة الا التنجز التام بمعنى استحقاق العقاب على ارتكاب الواقع العلم بوجه كون فقد المعرفة التفصيلية عذراً ولا مجال لتوهم انه يستحق العقاب على ارتكاب كل واحد من الاطراف وان لم يصادف الواقع الا من باب التجري وان كان المستند لوجوب الاحتياط دليلاً شرعياً **الثالث** انه حققنا من تأثير العلم الاجمالي في التنجز انما يتم لو كان الاثر مترتباً على كل تقدير واما لو لم يكن له اثر على بعض التقادير كما لو تردد النجاسة بين وقوعها على النجس وبين وقوعها على الطاهر او بين وقوعها على ما لا يتمكن من ارتكابه وبين ما يتمكن او بين ما يضطر الى ارتكابه خاصة وبين ما ليس كذلك او بين ما يرتبط بالمكلف وبين ما يكون اجنبياً عنه كثوب وظهر الطاهر لا اثر له اصلاً او وجوده كالعدم والامر فيما عدى الاخير في غاية الوضوح اما الابتلاء فلوجه في اعتباره في التعلق توقف ارتباط الحكم بالشخص على ارتباط موضوعه والمفروض انتفائه فاذا علم بوقوع النجاسة على ما في انائه او على ظهر الاناء مع عدم ارتباطه به لانحصار شغله باشتغاله الاناء لم يجب الاجتناب في هذا هو الذي

فيما ورد فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب انائه من انه ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئاً بيّناً فلا لاماره في الشيخ قده من التفصيل في التنجيس بين ما لا بد ذكر الطرف من الدم بين ما يدركه فانه واضح الفساد وليس الوجه في اعتبار هذا الشرط ما يتوهم من ان المكلف تارك لما لا يبتلى به بنفس عدم الابتلاء فان التكليف لا يتنجز على من هو تارك بنفسه وليس التنجز للبعث واما التعلق فلا اولوية فربما يتعلق التكليف بمن لا يعقل في حقه الامتثال بل ربما ينهى عن الفعل ويحرم عليه كما في المسافر والحائض التكليف متعلق بهما وان حرم عليهما الامتثال ولهذا يجب عليهما القضاء والحاصل ان تأثير الامر والنهي في البعث والزجر ليس مصحّحاً لهما والا لم يجب شيء على من لا يراد منه الامتثال وكذا على من يقدم على الفعل والترك ولو لم يكن الزام وزجر والوجه في هذا التوهم ما يتراءى من ان الحكم هو الخطاب وما ينتزع منه وقد حققنا فساده في محله وبيّنا ان له مراحل فقد يتعلق بالمكلف من دون ان يتنجز عليه فلا يصح الخطاب بل ربما يخاطب بخلاف ما تعلق به من التكليف وربما يكون الواجب تعبدياً في مرحلة التعلق وتخييرياً في مرحلة التنجز فكون الخطاب لغواً على تقدير تحققه لا يستلزم انتفاء الحكم هذا اذا علمنا عدم الابتلاء ومع الشك فالاصل عدم الارتباط ولو كان الشك في البراءة ناشئاً عن الشك في اعتبار امر في التعلق حكمنا بالاشتغال لان الاصل عدمه فان التكليف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار الحادث كان متعلقاً بالمكلف فانشك في الدافع وان كان شرطاً باعتبار اخر وليس هذا من باب التمسك بالمطلق مع اجمال مفهوم القيد فانه مع فساده في نفسه لانه لا اصل لتشخيص المطلق والمقيد وليس الشك في الحدوث غير جار في المقام لان ادلة الاحكام غير ناظرة الى حالة التعلق والتنجز وانما مدلولها ثبوتها للواقع وفي كلام الاستادة في المقام انظار تظهر بالتأمل فيما حققناه **الرابع** انه لا فرق في الحكم بانفعال اطراف الشبهة بينها وبين ما يلاقيها لان المتنجز انما هو الحكم بالاجتناب عن النجس المعلوم ثبوته في الاطراف ولا يحصل الاجتناب الا بالتحرز عنها عيناً وحكماً ومن المعلوم ان الملاقي بالكسر يكتسب مما لاقاه نجاسة حكمية فكما ان ملاقات الكافر واخويه الكلب والخنزير لا تجامع الاجتناب عنها فكذا ملاقات ما يلاقيها لان السارى في الجميع نجاسة واحدة فالملاقي بالكسر وان كان في طول الملاقى بالفتح من حيث التحقق للعلية الا ان الجهة واحدة فالمنع متعلق بالنجاسة بجميع شؤونها والعلم بالنجاسة في احد الامرين او الامور المحصورة اوجب تنجز التكليف بالاجتناب عن الفاعل والمنفعل جميعاً وان لم يتحقق الملاقات فان تحقق نجاسة شيء كاف في تنجز التكليف بالاجتناب عنها نعم يندفع احتمال الملاقات بالاصل عند الشك في اصلها اما الشك في كون النجس مما لاقاه فلا سبيل الى اجراء الاصل فيه لانه تعيين لا سبيل للاصل اليه فالملاقي بالكسر والفتح حكمهما واحد ولا تغاير بينهما في مرحلة الموضوعية للاحكام لانه يجب الاجتناب عن النجس بجميع شؤونه والملاقي بالكسر حامل النجاسة فالملاقيان طرف واحد للشبهة ومن المعلوم انه يجب الاجتناب عن الملاقيين معاً واما يجب الاجتناب عن الطرف

الآخر وان كان لكل منهما ملاقاة كان المعلوم وجوب الاجتناب عن احد الامرين والملاقاة ولا يتوقف ما حققنا على اتحاد نجاسة المتلاقيين ولا على شمول ادلة الاجتناب عن النجاسة للملاقي بالكسر بل يكفي فيه التلازم بين الحكمين وعدم الانفكاك فانكشف الغطاء عما اشار اليه اية الله قدس سره من التعليل بان الشارع اعطاهما حكم التجزي لكن الاستناد الى الشرع فيما يستقل به العقل على ما حققناه في هذا الفرع كالاستدلال على وجوب الاجتناب عن نفس الاطراف بالشرع ولعله لا لزوم من كلا يتمحل استقلال العقل به ولا استناد العلامة قده في المقام كلام مشتمل على مواقع للنظر ظهر اجمالا بما حققناه **قال** قده وهل يحكم بتنجيس ملاقيه وجهان بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا استدل السيد ابو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تع والرجز فاهجر ويدل عليه ايضا ما في بعض الاخبار من استدلاله على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بان الله تع حرم الميتة فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر ما لاقاه وهذا معنى ما استدل به العلامة في المنتهى على ذلك بان الشارع اعطاهما حكم النجس والا فلم يقل احد ان كلا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره او ان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فاذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة انتهى **منها** قوله مبنيان الخ فانك قد عرفت انه يكفي التلازم بين نجاستي المتلاقيين ولا يتوقف على اتحاد النجاستين فضلا عن ان يتوقف على دلالة ادلة وجوب الاجتناب عن ملاقيه **ومنها** قوله او ان الاجتناب عن النجس الخ فان كون تنجس الملاقي حكما وضعيا مترتبا على العنوان الواقعي مما لا ريب فيه ولم يتوهم احد ان التسبيب لا اصل له وانه ليس في المقام الا حكم واحد لكن المدعى ان الملاقاة موجبة للسراية وحدوث نجاسة حكمية فالفرق بين الاصل وبين الفرع انما هو كون الاول عينية وكون الثاني حكمية فالاختلاف في الحامل واما المحمول فلا فالاصل حامل لها اولا والفرع ثانيا وبواسطة الملاقاة اكتسابا وبعد دلالة الادلة على التفريع والاكتساب يمكن استظهار وجوب الاجتناب عن الفرع وفرع الفرع الى ما لا يتناهى مما دل على وجوب الاجتناب عن الاصل لان موضوع الحكم انما هو النجاسة والنجس من حيث حمله تعلق به الحكم وقد دل الدليل على مشاركة الفرع للاصل في العنوان فهو من هذه الجهة في عرض الاصل **ومنها** قوله نظير وجوب الحد الخ فانه لا اشباه بين انفعال الملاقي بالكسر بالملاقاة وبين وجوب الحد لما عرفته من ان الجهة واحدة وان كان هناك ترتب في الحدوث واين هذا من وجوب الحد **قال** والاقوى هو الثاني اما اولا فلما ذكر وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز اذا لم يكن عليه اثر من ذلك الرجز فتنجسه ليس الا لمجرد تعبد خاص فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه **نعم** قد يدل بواسطة بعض الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه من جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد من موارد

تقديم الظاهر على الاصل فحكم بكون الخارج بولا لا مذيا او خصوص الوضوء بمجرد وجد قبل الاستبراء من امر الشارع بالطهارة عقيبه وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة انتهى **وفيه** ما عرفته من ان كون السراية تعبدا خاصا لا ينافي الدلالة المزبورة بعد انكشاف الاتحاد مع ان ما نحن فيه لا يتوقف على تمامية الاستدلال المزبور بل لنا ان نقول انه لا معنى لهجر النجس في مثل الكافر الا عدم الملاقاة ولولا الانفعال والسراية لم يكن للمنع المزبور محصل لانه حكم وضعي **نعم** فيما يؤكل ويلبس مثلا يمكن دعوى ارادته غير هذا المعنى وحيث ان المراد امر واحد فلا اشكال في دلالة وجوب هجر النجس مطلقا على نجاسة ملاقيه ولا مدرك للحكم المزبور في البلل المشتبه الا الحكم بنجاسته بحسب الظاهر وتقديم الظاهر على الاصل مع فساده في نفسه محصله الحكم الظاهري بنجاسته ومن المعلوم ان النجاسة بحسب الظاهر تقتضي ترتب جميع الآثار فالتفصيل بين هذه الشبهة وبين البلل المشتبه جزاف مقتض للتعجب فان تنزيل مجهول النجاسة منزلة المعلوم لو لم يكن موجبا الا لترتيب الآثار بالنسبة الى عين المجهول لوجب الاقتصار في ترتيب الآثار على البلل ولم يكن وجه للحكم بانفعال ملاقيه كيف وهذا من جملة الآثار فان تأثيره في ما يلاقيه من جملة آثار الحكم بنجاسته فهذا تفكيك لهذا الاثر من سائر الآثار لا تفريق بين الاصل والتابع مع انه لا مجال لتوهم الاقتصار على بعض الآثار ولم يتوهمه احد وانما يتوهم ان الملاقي بالكسر موضوع آخر ولا وجه للاسراء وقد تبين اندفاعه من عدة وجوه وتبين مما حققناه معنى كلام الباقر عليه السلام من ان عدم الاجتناب عن ملاقي المشتبه عصيان التحريم حيث ان التحريم وهو المنع اعم من التكليفي والوضعي وحيث تحريت النجاسة القائمة بالملاقي بالكسر مع ما لاقاه كما هو مقتضى السراية فاتحد الامران وتحقق العصيان وللاستاذ قده في المقام كلام ظهر فساده بما حققناه وله في المقام كلام طويل محصله بيان جريان الاصل في الملاقي بالكسر بان الشك في الاصل هو السبب للشك في الفرع وللتعارض الواقع بين الاصلين في الطرفين يتساقطان فيبقى الاصل في الفرع سليما عن المعارض والحاكم **وفيه اولا** انه لا معنى للاصل مع العلم ولو اجمالا فانه لا جهل ولا اعذار وهذا المعرفة ليس موضوعا للاصل **وثانيا** انه لا معنى لتعدد الاصل بتعدد المجرى فان موضوعه هو الكلي الواحد لا ما لا يتناهى من المجاري اترى ان الاستصحاب اصول غير متناهية كلا ثم كلا كيف وقاعدة اليقين حكم واحد لموضوع واحد **وثالثا** لا معنى للتعارض الا فيما له كشف والاصل وظيفة صرفة **ورابعا** ان التحكيم مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وكونه مفسرا لنفسه لعدم التعدد مع ان النظر فرع الكشف **وخامسا** ان السببية في الشك لا معنى لها فان عدم السبب للعلم مع الالتفات هو السبب للتردد فان كل امر وجودي وجوده معلول لوجود علته وعدمه معلول لعدمها بالمعنى الذي حققناه في محله والشك فيه جهتان الجهل الذي هو عدمي والتردد الذي هو وجودي ومن هذه الجهة علته

الالتفات حال الجهل وفرق واضح بين كون الجهل بالعلة علة للجهل بالمعلول وبين كون الشك فيها علة للشك فيه **وسادسا** ان موضوع الاستصحاب الذى هو قاعدة اليقين انما هو العلم بالمقتضى على ما حققناه فى مبحثه لا الجهل ولا الشك فلا معنى لهذه التفاصيل ولا حاجة اليها ومن العجائب انه قدّه زعم قيام الفرع مقام اصله على تقدير فقد الاصل قبل العلم فى تعارض اصله مع الاصل الجارى فى الطرف الاخر اعنى صلوح المفقود لاجراء الاصل فيه لخروجه عن محل الابتلاء فلا تكليف بالتنبيه حتى يجرى فيه اصل عند الشك فلسلامة الاصل الجارى فى الطرف الباقى يعارض الاصل الجارى فى الفرع هذا محصل ما زعمه فى المقام وظهر فساده بما حققناه فان الشبهة المتقومة بالشبهتين انما هى على حالها والموجب للتعارض بزعمه انما هو كونهما فى مرتبة واحدة لتقوم الشبهة بهما وفقد المعارض يقتضى سلامة الاصل فى الطرف الباقى لا ابتلاء ما ليس فى عرضه بمعارضته فافهم واغتنم **الخامس** انه لا فرق فيما حققناه من تأثير العلم الاجمالى فى التنجيز بين كون الاطراف تدريجيا وبين كونها دفعيا فلو علم بحرمة احد المعاملتين الواقعتين على التدريج وجب عليه الاجتناب عنهما اما اذا علم بحرمة احد الامرين من الموجود والمعدوم فلا لان المعدوم لا يتعلق به حكم ولهذا لا يجب الاحتياط على من استمر بها الدم مع علمها بحيضها فى الشهر لجريان استصحاب الطهر الى ان يبقى من الشهر ما تعلم بانه مقدار حيضها فتستصحب الحيض مقتضى الاصل الاولى ولكن حكمها ما حققناه فى كتاب ودايع النبوة مفصلا **قال** شيخنا قده لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة فى حيضها بان تنسى وقتها وان حفظت عددها فيعلم اجمالا انها حائض فى الشهر ثلاثة ايام مثلا هل يجب على الزوج الاجتناب عنها فى تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضا الامساك عن دخول المساجد وقراءة العزائم ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه فى يومه او شهره بمعاملة ربوية هل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات فى يومه او شهره ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا فى وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب **نعم** قد يمنع الابتلاء دفعة فى التدريجيات كما فى مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطى الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فان قول الشارع فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوى الازواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائضة ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطى فى ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين انتهى **وفيه** للنظر مواقع تظهر مما حققنا **ومنها** انه خلط بين التدريج المقابل للدفعة وبين الوجود بالفعل والموجود بالقوة كخلطه بين الامر الغير القار الذى لا

يجتمع اجزائه فى الوجود كالزمان وبين ما يتفق فيه عدم الاجتماع كالمعاملات فان الدفعة فى المعاملات الكثيرة معقولة بان يوقع بعضها بنفسه والبعض الاخر بوكالة فى زمان واحد ومن المعلوم انه لا منافاة بين صدق التدريج وبين الابتلاء بالفعل فى الجميع الذى هو المناط فى التنجز وان لم يتمكن من الجمع كما فى العلم بحرمة احدى زوجاته فان الوطى لا يقع الا تدريجا فكون الحدوث تدريجا لا يغير الحكم اذا تحقق الاجتماع فى الابتلاء فلا يصلح التدريج لان يكون عنوانا مع ان المستحاضة ليست من فروع التدريج فان الحكم انما يختلف باختلاف الطهر والحيض ولا حكم للزمان من حيث هو فالشك دائما فى حدوث الحيض الى ان يبقى القدر المتيقن فيجرى الاستصحاب والعلم فى كل يوم بانه يوم الحيض او يوم اخر من الشهر مرجعه الى العلم بانه اما حدث واما يحدث فالامر فى كل زمان دائر بين الوجود والعدم والعلم بانه يحدث فى الشهر لا اثر له فليس هذا من فروع العلم الاجمالى والشبهة المحصورة الا فى بادى النظر فتدبر هذا كله فى غير الافعال فان الوجود بالفعل لا يعتبر فى تعلق الاحكام بها بل يعتبر فى تعلق الاحكام بها عدمها ضرورة استحالة تحصيل الحاصل فكل من البعث والزجر والترخيص يتعلق بالافعال الكلية قبل تحققها الا ترى ان التدريج فى شرب المايعين الذين يعلم بحرمة احدهما يمنع من تنجز التحريم كلا ثم كلا والمعاملة والوطى من هذا القبيل فجعلهما من فروع التدريج وجعلهما من قبيل المستحاضة فساد **واما** الزمان فان كان علة للحكم كشهر رمضان فالعلم بانه احد الشهرين ينقض شك فى الحدوث فيدفع بالاصل وبعد مضى احدهما دار الامر بين زوال الموضوع وحدوثه فلا يترتب اثر على العلم بان الصيام اما وجب فيما مضى واما فيما بقى فانه لا مجال للاستصحاب وهذا بخلاف الحائض لبقاء الموضوع اى المرأة وان اختلف الزمان **واما** ان كان ظرفا للعمل كما لو حرم الوطى فى احدى الليلتين بالحلف وجب الاحتياط لتحقق التكليف قبل تحقق زمانه لوجود علة التكليف وهو الحلف **ومنها** التسوية فى الحكم مع الاختلاف الواضح كما حققنا **ومنها** الاستدراك بقوله نعم قد يمنع آه فان عدم التكليف بالاجتناب قبل المحيض انما هو لعدم تحقق علته لا لعدم الابتلاء وفى دعوى ظهور الادلة فى حال الابتلاء والتعليل بان الترك حاصل بنفس عدم الابتلاء تهافت بين فان الادلة لا تعرض لها لحال التعلق والتنجز والدليل المزبور لو تم كان دليلا عقليا لا قرينة للظهور مع ان التعليل المزبور عليل كما بيناه سابقا **ثم قال** وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة القطعية لان المفروض عدم تنجز الواقع بالنسبة اليه فالواجب الرجوع فى كل مشتبه الى الاصل الجارى فى خصوص ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع فى المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع الى اصالة الاباحة لعدم جريان الاستصحاب وفى المثال الثانى الى اصالة الاباحة والفساد فيحكم فى كل معاملة يشك فى كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد الربوا ليس دائرا مدار الحكم التكليفى ولذا يفسد فى حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم

العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها ويجب الرجوع الى اصالة الفساد انتهى **وفيه** النظر مواقع **منها** ان جريان استصحاب الطهر انما هو لعدم العلم الاجمالي بالتكليف لان الشك في كل زمان في حدوث الحيض **ومنها** الرجوع الى اصالة الاباحة فيما اذا نسي مقدار الحيض فان انقطاع استصحاب الطهر انما هو للعلم بتحقق حالة الحيض للمرئة فيستصحب الى العلم بالزوال ولا معنى للرجوع الى اصالة الاباحة **ومنها** قوله وفي المثال الثاني آه فانك قد عرفت ان تنجز التكليف لا يتوقف على وجود الفعل بل التكليف قبله فمقتضى الاصل الحرمة والفساد **ومنها** قوله وليس هنا آه فان التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية لا معنى له ولو ليس الشك في التخصيص حتى يدفع بالاصل فلا حاجة الى هذا التطويل **السادس** انه اذا كان الشك في المكلف به من جهة الاجمال في المكلف لتردده بين الذكر والانثى فمقتضى الاصل الاولي ما حققناه في مبحث العلم **واما** مقتضى الادلة فهو الرجوع الى العلامات ومع الفقد فان تبين اجتماع الجهتين ووجبتا معا فترث سهما بين السهمين وتحتاط في جميع الاحوال ومع الاستقلال لا اشكال فالمرجع القرعة ويظهر هذا التفصيل من الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار

المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة

والحق فيها جواز المخالفة القطعية فالعلم الاجمالي فيها كالجهل لا اثر له لان المراد بها ما يبلغ كثرة الاطراف فيها مبلغا يوجب ضعف الاحتمال في كل واحد من اطراف الشبهة جدا بمعنى انه لا يوجب حدوث الخوف ومن المعلوم ان المنجز مع الاجمال والتردد انما هو الاحتمال المحدث للخوف واثر العلم انما هو زوال المؤمن لحصول البيان فالتنجز مع العلم الاجمالي مستند الى امرين العلم بالامر المردد والاحتمال في كل واحد بالخصوص الموجب لحدوث الخوف فالعلم وحده لا اثر له فان كل واحد من الاطراف ليس معلوما بالفرض فلا باس بالمخالفة القطعية وان كان مقصوده من اول الامر ارتكاب الحرام الموجود بين الاطراف لان حال هذا النحو من العلم حال الجهل ومن المعلوم انه لا مانع من الاقدام على ارتكاب المشتبه في الشك البدوي وان كان برجاء اصابة الحرام الواقع وتوهم انه تجري ناش عن الغفلة عن عدم التنجز وزعم ان العلم منجز ومؤثر فيما ليس فيه الا الاحتمال مع ان من المعلوم ان قوام وجوب الاحتياط بقاعدة الاحتياط المتقومة بوجوب دفع الضرر المحتمل وبالتأمل فيما حققناه يظهر فساد جميع ما قيل عن الجميع في بيان الضابط بل فساد اكثر ما استدل به للحكم كما انه ظهر فساد التفصيل بين عزم التجري وبين قصد ارتكاب الحرام وبين عدمه كما افاده الاستاذ فلاحظ وتدبر كما انه ظهر حكم سائر الاقسام من دوران الامر بين الحرام وغير الواجب **واما** صور دوران الامر بين الواجب وغير الحرام فيظهر حكمها مما تقدم ونشير الى بعض الجهات للتوضيح **فنقول** ان التصديق بالتكليف حاصل وفقد المعرفة ليس عذرا فلا مجال للتأمل في وجوب الموافقة القطعية فيما دار الامر فيه بين المتباينين كالقصر والاتمام في السفر والظهر التامة من يوم الجمعة والمقصورة المسماة

في جواز ارتكاب اطراف الشبهة الغير المحصورة

بالجمعة لاعتبار القصر بشرط لا بجمعه الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية لاقتضاء الشغل اليقيني البرائة اليقينية وتوهم انه يتوقف على قيام دليل عليه سوى ما دل على وجوب احد الامرين مندفع بان الواقع المردد ثابت بالفرض والمنجز هو العلم المفروض حصوله وفقد المعرفة لا يصلح لان يكون عذرا واوهن من هذا التوهم توهم ان التكليف بالامر المعين عند الله المبهم عندنا تاخير للبيان عن وقت الحاجة فانه تخطئة للشارع تعالى من حيث لا يشعر فان المفروض العلم بثبوت حكم تكليفي لامر مردد بين امرين فقبح تاخير البيان ان كان معناه قبح التشريع مع عدم الكشف عن التعلق تفصيلا فهو تخطئة للشارع تقدس وتعالى لان المفروض وقوعه وان كان المراد قبح التنجز مع الابهام فهو غلط لتمكن المكلف من الاحتياط وربما يكون الصلاح في ترك البيان مع ان البيان حصل وانما خفي علينا باخفاء اعداء الدين الغاصبين للخلافة هذا لو كان مثل هذا الفرض واقعا واما لو كان من جهة العجز عن الاستنباط لغموض المسئلة وقلة البضاعة كما هو الواقع في جميع ما يخفى امره من المسائل فلا قبح على الشارع وانما القصور من المتصدي للاستنباط والواجب الرجوع الى العالم او الاحتياط مع العلم بصدور الحكم من الشارع تعالى لا يسع الجاهل نفي التنجز بقبح تاخير البيان ومن العجب ما يتوهم من فتح باب اعتبار الجهل بعد توهم انسداد باب العلم والعياذ بالله تعالى بمنع التكليف بالواقع وانا انما كلفنا بما هو مؤدى الطرق من الظنون النوعية فان الطرق كاشفة صرفة على مذهب اهل الحق من التخطئة واعتبار الكشف الكاشف عبارة اخرى عن ثبوت الواقع وعلى تقدير عدم الاعتبار فوجودها كالعدم هذه جملة القول في هذه المسئلة **واما** سائر المسائل فيظهر حالها وما فيما قيل فيها من المباحث النفيسة والتعرض للتفصيل تضييع للوقت **نعم** يجب التنبيه على ان الحكم فيما اذا تعارض النصان التساقط او الرجوع الى اصالة الاشتغال ايضا والتخيير الذي قيل به في بعض صور دوران الامر بين القصر والاتمام جمع بين الاخبار المتعارضة بزعم بعضهم كما في مواطن الاربعة فهو تخيير واقعي لا وظيفة المتحير وقد حققنا في كتاب الصلوة من ودايع النبوة ان هذا الحكم لا اصل له في الدين وانه خلاف ما هو المعروف بين المتقدمين رضوان الله عليهم وانما شاع بين المتاخرين لخفاء معنى ما في الاخبار فقد ورد النص بانه ليس حال المواطن الاربعة الا كحال غيرها ولكن حيث كان ادراك ما فيها من الفضل بالاقامة من مخزون علم الله امروا بالاتمام فيها بمعنى الاقامة ولدفع وجوبها قالوا ان المسافر مخير فيها بين القصر والاتمام بالاقامة ولكن الاقامة والاتمام افضل اما اذا كان الامر دائرا بين الاقل والاكثر فمع عدم الارتباط يرجع الى الشك في التكليف **واما** مع الارتباط **ففيه** اشكال من ان استحقاق العقاب بترك الاقل معلوم على كل حال فلا اجمال في مرحلة الامتثال ومن ان المقدمة وان كانت داخلية لا توجب استحقاق العقاب وانما هو على ترك الاصل المردد بين الامرين ولم يعرف بالفرض فالمجموع المركب امر دائر بين امرين متباينين وكون المركب عين الاجزاء لا ينافي التغاير فانها بشرط لا مباينة له وكل واحد منها ايضا هذا الاعتبار مباين لغيره واما لا بشرط فلا تمايز بينهما

في دفع من توهم ان التكليف بالامر المعين عند الله المبهم عندنا كتأخير البيان عن وقت الحاجة

ذا الاقل في مرحلة التركيب مباين للاكثر فانهما مركبان وان اتحدت الاجزاء في المركبات ومن المعلوم ان الواجب انما هو
المركب من حيث هو امر واحد فانه تكليف واحد والامر بالاجزاء من قبيل الامر بالشرائط لا يفيد الا اعتبارها في المامور
وزعم الاستاد قده ان وجوب الاقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا وان لم يعلم ان العقاب
لاجل ترك نفسه او لترك ما هو سبب في تركه وهو الاكثر فان هذا العلم [illegible] الزام العقل بوجوب الاتيان اذ
مناط تحريك العقل الى فعل الواجبات وترك المحرمات دفع العقاب لا يفرق في تحريكه بين علمه بان العقاب لاجل
هذا الشيء ولما هو مستند اليه انتهى **وفيه** ان الاقل وان كان الاتيان به لازما على كل حال الا ان الاكتفاء
به وقطع العلم بالفراغ بهذا المقدار وهو معلوم الفساد فالامن من العقاب على ترك الاقل انما يحصل بالاتيان
بالاكثر فانه امتثال للتكليف المعلوم **واما** مع الاقتصار على الاقل فلا يعلم بامتثال التكليف المعلوم ثم
فان كون الاقل موضوعا للحكم غير معلوم فالعقل يحرك على الاتيان بالاقل بلا اشكال لكن الكلام في الاكتفاء
بما لا يعلم بانه الواجب لاحتمال كونه جزء له وكون الاقتصار عليه موجبا لكون وجوده كالعدم **ثم** قال والحاصل
فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والاخر
مشكوك الالزام راسا ودوران الالزام في الاقل بين كونه مقدميا ونفسيا لا يقدح في كونه معلوما بالتفصيل
لما ذكرنا من ان العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا او تفصيلا الزام المولى به على اي وجه كان ويحكم بقبح
المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلا هو الاقل والمشكوك الزامه راسا هو الزائد والمعلوم
الزامه اجمالا هو الواجب النفسي المردد بين الاقل والاكثر ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك
كما في كل معلوم اجمالي كان كذلك كما لو علم اجمالا بكون احد من الانائين اللذين احدهما المعين نجس خمرا فانه يحكم
بحلية الطاهر منهما والعلم الاجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه انتهى **وفيه** ان الانحلال انما
يتحقق لو علم بان الاقل مكلف به على كل حال واما العلم بانه واجب واما مقدمة له فعلى كل حال لا مساس
عن الاتيان به فلا ينفع الا في مقابل من يتوهم جواز تركه ومن المعلوم ان الاتيان به لازم على كل تقدير لكن الذي
ينفع في المقام انما هو العلم بالفراغ بالاتيان به عما علم الاشتغال به وحصول الفراغ عن الاقل بالاتيان به غير
معلوم وهذا هو الفارق بين المقام وابين الشبهة المحصورة فما مثل به من العلم بخمرية احد المائعين لا يشبه
ما نحن فيه فتفطن **ثم قال** وما ذكرنا بطريق اخر يمكن التمسك في عدم وجوب الاكثر باصالة عدم وجوبه
فانها سليمة في هذا المقام عن المعارضة باصالة عدم وجوب الاقل لان وجوب الاقل معلوم تفصيلا فلا يجري
فيه الاصل وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه
بقوله تعالى وربك فكبر **وقوله** قوموا لله قانتين **وقوله** فاقرؤا ما تيسر منه **وقوله** واركعوا واسجدوا
وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للامر بالاجزاء لا يوجب عدم جريان اصالة عدم الوجوب او اصالة البرائة انتهى
وفيه ما عرفت من ان وجوب الاقل كوجوب الاكثر غير معلوم وانما المعلوم ان تركه مخالفة قطعية لا نستلزم

تركه كلا المحتملين واين هذا من العلم بانه مامور به والذي ينفع في الانحلال العلم باشتغال الذمة به العلم بفراغها
منه بالاقتصار عليه وما زعمه من ورود الخطاب التفصيلي مع فساده في نفسه لا اثر له **اما الاول** فان قوله
عز من قائل وربك فكبر ليس معناه التكبير في الصلوة بل المقصود والله اعلم انما هو تعظيمه عز وجل بالايمان وترك
المناهي وفعل القربات مطلقا وليس تكبيره تعالى منحصرا في قولك الله اكبر ولا في التحريم للصلوة **واما**
قوله عز من قائل قوموا لله قانتين فالمراد به نفس الصلوة فان الصلوة عبارة عن القيام فانا على ما ورد به التفسير
وبيناه في كتاب الصلوة من روايات النبوة والركوع والسجود عبارتان عن التعظيم مع ان الركوع في بعض الايات
عبارة عن الصلوة **واما الثاني** فلما عرفت من ان الامر بالجزء والشرط لا يدل على ازيد من الشرطية
والجزئية وعدم كون شيء من افعال الصلوة واجبا لنفسه من ضروريات الدين ضرورة ان الواجب انما هو الصلوة
المركبة من الافعال فلهذا لا يتعدد شيء من الامتثال والعصيان باتيان الاجزاء وتركها فلا طائل تحت هذه التطويلات
وقد ينتصر لوجوب الاحتياط بان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية فيجب تحصيله بالاتيان بما يحتمل
دخله في حصوله وفيه مع فساد المبنى انه لا يتفرع عليه ذلك **اما** الاول فلانه ليس للعقل حكم وجوبي مع قطع
النظر عن الشرع في فعل من الافعال الا ما يتوهم من شكر المنعم ورد الوديعة والاول فاسد فان العقل انما يستقل بحرمة
الكفران واما الشكر فهو في غاية الحسن ولكن لا يبلغ حد الوجوب وخوف الحرمان لترك الشكر انما يحصل لو كان المنعم
لئيما وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما الجائهم الى ما سيجيء لزوم افحام الانبياء لو لم يجب الشكر المتوقف على
النظر مع ان افادة المعجزة ضرورية والامتناع عن الاطلاع خروج عن زي العبودية والحرمان لعامة الناس ليس
هذا المنسوج الذي يختص به اهله والثاني عبارة اخرى عن حرمة الظلم لان الخيانة من اظهر شئون الظلم فالعقل
يستقل بحرمته واما وجوب فعل من الافعال فلا والظلم ايضا عنوان منتزع من خصوصيات واقعة خاصة فهو
من قبيل وجوب الاطاعة الراجع الى حرمة العصيان التي يستقل بها العقل فانه ظلم على المولى مع ان تحصيل الامن
لنا كيد ما استقل به العقل بديهي الفساد ضرورة انه مع قطع النظر عن الشرائع والاديان لا طاعة ولا عصيان
ثم انه مع قطع النظر عما يرد على اللطف مما لا يخفى من المفاسد فليس هنا واجبات على تقدير
الثبوت فالداعي عن العنوان وبما حققناه ظهر ما فيما افاده الاستاد قده في المقام **والتحقيق** ان
المامور به في التعبدي هو التعبد كما ان الواجب في التوصلي هو الاثر المترتب على الفعل من حيث كونه معدا
بالواسطة فالسير مع القافلة انما يجب للوصول الى البيت والدفن لتحصيل الموارث والالقاء في النار
لتحصيل الاحراق وشرب الدواء للعلاج ودفع المرض فيسقط التكليف بحصول الاثر على اي وجه اتفق
وان لم يحصل الامتثال في بعض الصور وهذا بعكس ما يتوهم من ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب واما التعبدي
فليس الواجب فيه الا التعبد بالعمل الخاص فحقيقة الصلوة العطف وهو من العبد بالنسبة الى مولاه الخضوع
غاية الامر ان الشارع اخترع ماهية مركبة ماهيته مركبة من افعال مشتملة على الركعات والركعة محتوية

في نقض قصد القربة [illegible] في الوجه الرابع [illegible]

على ركن وغير ركن والمجموع لتحريم وتحليل وشرائط وموانع فقال صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي فنقتصر فيما اعتبر في هذه الحقيقة شرعا على المتيقن فان المامور به وهو العطف حصل قطعا واما الشك في الاجزاء والشرائط والموانع يوجب الشك في الاجزاء الناشي عن الشك في الاعتبار المندفع بالاصل بعد العلم بحصول نفس المامور به وهو الصلوة فليس الواجب ابتداء فعل الجارحة بل انما هو الخضوع والتوجه اليه تعالى المتحد مع هذا الفعل في مرحلة الايجاد كالطهارة المتحصلة باحدى الثلث المتحدة معها باعتبار الايجاد والعقد والايقاع المتحصلان بالكلام المترتبان عليه المتحدان معه في الايجاد بل القتل والاحراق ايضا من هذا الباب وهذا هو المصحح للحمل والاطلاق لا علاقة السببية كما يتوهم **فالحاصل** ان التعبد من الافعال بمنزلة الروح من الاجساد لان الواجب ابتداء انما هو المركب من الافعال وقصد القربة شرط او جزء كما هو الشائع فاتضح سر انحلال العلم الاجمالي وجريان الاصل بالنسبة الى الزائد المشكوك فيه وتوهم الاستغناء عن الاصل حيث ان الاثر المتعلق للواقع فلا حاجة الى احرازه به يندفع بان الاعذار انما هو لا عذر وجوب الاكثر فلو لم يكن سبيل الى الحكم بعدمه ظاهرا لم يندفع الخوف ولهذا يجب الاحتياط على الجاهل بالتكليف لو احتمل البرائة بعد العلم بالاشتغال لو احتمل الاعذار لما يحتمل كونه عذرا عقلا او شرعا فالجاهل بالتكليف انما يكون معذورا فيما كان الاصل فيه عدم التكليف لا مطلقا وقد بيناه مفصلا في اول الكتاب ذي الا فلاحظ وتامل **واورد** الاستاد على استصحاب الاشتغال مضافا الى ما عرفت وهنه بان بعد الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك عن محل في الاخذ لتعين لو قلنا بالاصل المثبت وان استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب الاتيان به امكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن ان يقال انا نفينا في الزمان السابق وجوب الاكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فيتعين الاشتغال بالاقل وهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق **وفيه** ما عرفت من ان كون الاقل متيقن الوجوب فاسد فان المقدمية لا اثر لها في المقام واما التاسع حصول العلم بالفراغ عما علم اشتغال الذمة به **واما** الاصل المثبت فلم يقل احد باعتباره على ما حققناه في مبحث الاستصحاب وانما زلت الاقدام في الموارد للغفلة عن حقيقة الحال وبما حققناه ظهر حال ما اورده الاستاد على ما استدل به للمختار من الوجوه المختلفة الراجعة الى وجه واحد ومن العجيب انه زعم امكان قصد القربة بالاقل بان يتخلص به عن العقاب فان هذا انما يتم لو كان كافيا للتخلص عن العقاب وهذا بناء في الاحتمال والحاصل انه لا سبيل الى العلم بالتخلص من العقاب الا بتحصيل العلم بالامتثال وح فلا فرق بين وجوه قصد القربة فتخصيص هذا الوجه لا وجه له **واستدل** ايضا على المختار بالاخبار كحديث الرفع والوضع اما على ما حققناه فلا حاجة اليها واما على ما زعموه من ان الواجب اولا وبالذات هو المركب من افعال الجوارح فقد ظهر فساده فان العلم بالاشتغال حاصل ولا سبيل الى تحصيل العلم بالفراغ الا بالا

في جريان [illegible] الشك في جزئية الشيء [illegible] واصالة العدم [illegible]

بالاكثر فالاشكال في المسئلة في حصول العلم بالفراغ فكيف يتمسك له بما دل على ان الجاهل معذور ومن العجب الامور توهم حكومتها على الاصول العقلية المقتضية للاحتياط مع ان مرجعها الى وجوب العمل بالعلم بالاشتغال وهذه الاخبار مفادها ما يستقل به العقل من قبح العقاب بلا بيان فهل يتوهم ذو مسكة ان قبح عقاب الجاهل يحكم على استصحاب الاشتغال ووجوب تحصيل اليقين بالفراغ على من علم بالاشتغال كلا ثم كلا واعتمد الاستاد في تقريب الاستدلال بها على ما تقدم من كون الاقل متيقن الالزام وقد عرفت فساده ولو تم فيمكن التمسك بجميع ادلة البرائة من العقلية والنقلية فلا معنى لحكومتها على الادلة العقلية **واعجب** من ذلك انه حكى استظهار ارادة الوجوب النفسي عن بعض مشايخه وتصدى لتخطئته بانه لو سلم ارادة نفي العقاب على نفس المجهول فالاجزاء ايضا كذلك لان الكل ليس امرا ورآئها **وفيه** ان التغاير الاعتباري يكفي في الاثار وكون الجزء مقدمة داخلية من البديهيات ومن الغريب توهم ان مدلول الروايات نفي الجزئية فتثبت ماهية العبادة ويرتفع الاجمال ولقد اجاد المتوهم حيث استدل له بفهم العلماء منها ذلك حيث ان من الاصول المعتبرة عندهم اصالة العدم وعدم الدليل فان هذا اعتراف منه ببطلان ما توهمه فان كون فهمهم دليلا من سخايف الاوهام مع ان عدم وجدانه مدركا للاصلين سوى ذلك لا يدل على استنادهم اليه و حققناه في مبحث الاستصحاب ان اصالة العدم قاعدة عقلية ومعناها اصالة عدم المانع وان عدم الدليل دليل العدم فيما يعم به البلوى وهو دليل علمي في الحقيقة وكيف كان فليس مدرك الاصلين ما توهمه وظهر بما حققناه جريان اصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته واصالة عدم جزئيته **اما الاول** فظهر ما حققناه في غاية الوضوح **واما** على ما زعمه الاستاد من ان الاقل متيقن الالزام فانه لا معنى لانحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي الا ذلك ومن العجب انه تصدى لابطاله بان الحادث المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الاربعة وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير لكن لا يترتب عليه اثر يجدي فيما نحن فيه الا على القول باعتبار الاصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الاقل وفيه ان المنفي هو الوجوب المشترك بين النفسي والمقدمي الذي ثبت للاقل فان لم يكن هذا قابلا للنفي فكيف يقتصر عليه بالنسبة الى الاقل **واما الثاني** فلان جعل الماهية واختراعها عبارة عن اعتبار امور متعددة امرا واحدا على نحو خاص وترتيب مخصوص فاعتبر الشارع قياما بعنوان القنوت والركوع وسجدتين على ترتيب مخصوص واعتبر تحريما وتحليلا وجعل لكل صلوة ركعات محدودة ثم امر بها تارة ونهى عنها اخرى فحيث شككنا في اعتبار ورآء ما نعلم باعتباره معها فالاصل عدمه وهذا الاصل ليس اعتمادا على حالة سابقة بل انما هو اصل عدم خروج الشيء عما هو عليه ومن المعلوم ان الاصل في كل حادث هو العدم والتفصيل في مبحث الاستصحاب واطال الاستاد في ابطال هذا الوجه بما لا طائل تحته وظهر فساده بما حققنا

دس العرشيبا نه زعم ان جعل الماهية عبارة عن مجرد الخطور في الذهن فلا يمكن نفيه عن الشارع فان الجعل امر وراء الخطور بالضرورة هذا مجمل القول فيما اذا كان منشأ الشك فقد النص **واما** اذا كان منشأ اجمال النص كما اتفق لما عرفت من ان فقد المعرفة ليس عذراً **نعم** لو كان له قدر متيقن في الاجمال لا يوجب الاحتياط فعلى مذهب الصحيحي لا مناص عن الاحتياط فان الشك في الصحة يوجب الشك في كون العمل صلوة واشتغال الذمة بها معلوم ولا يخفى ان الشاك في كون عمله صلوة يجب عليه الاحتياط وزعم الاستاد وجود القدر المتيقن وهو الاقل على هذا المذهب وهو من العجائب حيث ان صدق الصلوة عليه غير معلوم بالفرض لا يقين بالالزام المردد بين المقدمية والنفسية لا بوجوب اليقين بالتسمية ومن المعلوم ان الصلوة عنوان للحكم المتعلق بها من حيث هي كذلك والصحة على هذا المذهب مقومة للحقيقة فكيف يتوهم اليقين بالفراغ فيما لا يعلم بصحته وهذا معنى كون المراد هو الصحيح لان المطلوب هو الصحيح كي يقال انه عنوان متاخر عن الامر لا ماخوذ في موضوعه **نعم** ثم هذا الجواب على مذهب الاعمي فان كون المطلوب والمراد هو الصحيح مرحلة وكون متعلق الحكم صحيحاً مرحلة اخرى فتفطن فالصحة على القول بالوضع للصحيح ماخوذة في المفهوم لا معتبرة في المصداق كما زعمه الاستاد قده ولهذا قالوا ان الثمرة في هذا النزاع جريان الاصل عند الشك وعدمه ولا معنى لكونه ثمرة على مذهب خاص والا لم تكن ثمرة لهذا النزاع مع ان من المعلوم انه لا ثمرة له سوى ذلك **نعم** لا معنى للتمسك بالاطلاق على الاعمي لاهمال الادلة بل يمكن القول بالاشتغال على هذا المذهب ايضا وقد عرفت انه الحق لو قلنا بان الصلوة عبارة عن المركب المردد ويكفي في كونه ثمرة ان جريان اصل البراءة على اعتبار الصحة في مفهوم الصلوة مستحيل هذه جملة القول فيما اذا كان منشأ الشك اجمال النص **اما** اذا كان منشأه تعارض النصين فمقتضى القواعد التساقط والرجوع الى الاصل **وقد يتوهم** ان الحكم فيه التخيير للاخبار الامرة بالاخذ بهما من باب التسليم على التخيير **وفيه** ان موردها ما علم بصدورهما عنهم لالقاء الخلاف بين الفرقة الناجية كي لا يتميزوا فيعرفوا قال ع نحن القينا الخلاف بينهم وان ادنى ما للامام ان يفتي بسبعة وجوه قال عز من قائل ما جعل عليكم في الدين من حرج والمخاطب هم الائمة ع وهذا نحو من التقية لا يعتبر فيها الموافقة للعامة وانما تحصل بنفس اختلاف الشيعة فالاختلاف في الرواية قد يكون للتعمد في الكذب المندفع احتماله بالاخذ بالاوثق وقد يكون من جهة الاشتباه ويندفع احتماله بالاخذ بقول الافقه وقد يكون من جهة الموافقة للعامة ويندفع بالاخذ بما خالفهم وقد يكون بعد الفراغ عن هذه الجهات وكون الخبرين مشهورين اي ظاهرين كالشمس ولا يحتمل فيهما شيء من وجوه الخلل فح بايهما اخذت من باب التسليم وسعك فهذا الخبر حكم المتعارضين والبحث يتطرق من قال بالتخيير الواقعي وقد حققناه في مبحث التعارض ان ما في الكتب الاربعة ليس مورد الشيء من هذه الاحكام وانما هي احكام الروايات قبل التنقيح والتثبت في الاصول المدونة

بامرهم عليهم السلام **واما** الاصول الاربعمائة التي دونها الاساطين من علماء الامامية من اصحابهم سلام الله عليهم منهم اربعة آلاف من اصحاب الصادقين ع فليست موضوعة لهذه الاحكام والاختلال اليسير فيها ناشٍ عن النقل بالمعنى او غلط في النسخ او ما يشبههما ولا يخفى الوجه على الفقيه الماهر ومن اراد الاطلاع على التفصيل فليراجع ما صنفناه في ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فانهم لم يضيعوا من في اصلاب الرجال فالاعلام واضح بحمد الله ولكن لا يهتدي الى الحق الا الاوحدي الماهر وهو المؤمن الممتحن قلبه للايمان هذه جملة القول في الشبهة الحكمية **واما** الشبهة الموضوعية كما اذا شك في الاتيان بالفائت مع علمه بتجاوز المحل فلا اشكال في وجوب الاحتياط منها وزعم الاستاد قده ان نحو وجوب الاحتياط في صيام يوم الشك من هذا الباب لتعلق الحكم بالشهر الهلالي المردد مصداقه بين الناقص والتام وهو من غرائب الاوهام بل انما هو من جهة استصحاب الشهر عند الشك في انقضائه واغرب من هذا التمثيل له بالظهر مع الشك في جزئية شيء له فانه شبهة حكمية لا موضوعية **واعلم** ان موضوع هذه الاحكام انما هو جزء الخارجي واما الجزء العقلي وهو الجنس والفصل فلا يتعلق به شيء من هذه الاحكام وزعم الاستاد قده ان القيد جزء عقلي فجعله من اقسام الجزء وهو عجيب فان التقييد عبارة عن تضييق دائرة المقيد فالمؤمنة مثلا في المثال المعروف قيد بمعنى ان الحكم المتعلق بالرقبة اي العتق لا يسري الى الكافرة واين هذا من الجزء فليس القيد جزءاً ولا التقييد امراً عقلياً فلا معنى للجزء العقلي الا الجنس والفصل فالاطلاق امر وجودي والاصل عدمه فيحكم بالاهمال الى ان يعلم العموم والاطلاق فثبوت الحكم فيما اشتمل على ما يحتمل التقييد به معلوم دون غيره **نعم** لو احرز الاطلاق باحراز كونه في مقام البيان وبغيره فالاصل عدم التقييد وبهذا البيان يظهر ان الاصل الاحتياط في الشك في الجزئية والشرطية حتى على ما حققناه من ان الصلوة هي العطفة المركب فان حكم الشك في التقييد الاقتصار على المتيقن وفي المقام تفاصيل وكلمات عليلة لا مجال للتعرض لها يظهر ما فيها وما فيما افاده الاستاد قده بالتامل فيما حققناه وحيث دار الامر بين التخيير والتعيين فيجب الاقتصار فيه على المتيقن فان من المعلوم من طريقتنا ان الواجب كل منهما على البدل والاصل عدم تعلق الحكم بغير ما علم تعلقه به كما ان الاصل عدم فراغ الذمة بالاتيان بالمشكوك فيه وعدم تعينه اذ تعلقه معلوم الوجوب **وقال** الاستاد قده ان فيه قولين من عدم جريان ادلة البراءة في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجي او ذهني يعلم تعلقه بلا وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي او ذهني ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلموا **واما** وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته فالمسئلة في غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل

بالبرائة عن التعيين بعد العلم الاجمالى وعدم كون المعين المشكوك فيه امراً خارجاً عن المكلف به ماخوذاً فيه على وجه الشطرية او الشرطية بل هو على تقدير عين المكلف به والاخبار غير منصرفة الى نفى التعيين لانه فى معنى نفى الواحد المعين فيعارض بنفى الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة انتهى **وفيه** انه لا معنى لتعارض اصالة عدم وجوب المعين باصالة عدم وجوب المخير فان الواجب اما كل منهما او خصوص المعين فاصالة عدم وجوب المعين لا معنى لها الا انها معارضة بمثلها فوجوب المعين معلوم وانما المجهول نحو الوجوب فوجوب الاحتياط ليس لما زعمه بل انما هو لما حققناه فليس الامر دائراً بين المتباينين بل المتيقن تعلق الحكم بالمعين وان لم يعلم بمدخلية الخصوصية فيه **واما** ما طال فى تقريب جريان الاصل بالنسبة الى التعيين فدفعه ان خصوصيات الموضوع ليست تكاليف كى تدفع بالاصل بل الواجب الاقتصار على المتيقن فى الموضوعية هذه جملة القول فى الشك فى الجزئية والشرطية **واما** المانع فلا اشكال فى ان الاصل عدمه بل قد حققنا فى مبحث الاستصحاب انه عبارة عن اصالة عدم المانع وان هذه قاعدة شريفة ثابتة بالعقل والنقل ولا معنى لاصالة الصحة الا ذلك **واما** من جعله عبارة عن الاخذ بالحالة السابقة فيشكل عليه الامر حيث ان المستصحب عنده هو الصحة الفعلية ليست لها حالة سابقة والصحة التاهلية لا شك فيها الا اذا شك فى القاطعية **قال** الاستاد قده ثم ان مرجع الشك فى المانعية الى الشك فى شرطية عدمه واما الشك فى القاطعية بان يعلم ان عدم الشئ لا مدخل له فى العبادة الا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة فى نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية انتهى **وفيه** ان كون العدم شرطاً لا معنى له وانما المانع امر وجودى يحول بين المقتضى واثره والشرط امر وجودى له مدخلية فى ترتب الاثر على المقتضى واما الهيئة الاتصالية القائمة بما تحقق وما لم يتحقق فلا معنى لقطعها العدم تحققها وما قامت بالمتحقق من الاجزاء يستحيل زوالها والقاطع فى الصلوة انما يقطع الاحترام المحقق بالتكبيرة فللاحرام استمرار ينقطع بالحدث وما بمنزلته وتظهر التفصيل مما حققناه فى كتاب الصلوة **وينبغى** التنبيه على امور **الاول** انه اذا دار امر الجزء بين كونه ركنا او غير ركن فالاصل عدم ركنيته فان الركن فى المركب ما به قوامه وهذه خصوصية زائدة على اصل الجزئية المعلومة وتظهر الثمرة فى التعمد وما بمنزلته فيكتفى بما اشتمل على الاركان وان كان فاقداً لبعض الاجزاء وعلى هذا الاصل يتفرع الحكم بصحة الصلوة مع نسيان الفاتحة وما يشبهها حيث ان المحرم بالصلوة لا سبيل له الى قطعها لتدارك الفاتحة بعد تجاوز المحل لان حفظ الاحترام اهم فى نظر الشارع مما عدى الاركان بل يكتفى مع الدوران من الاركان بالبدل لما لاضطرارى كالمحرم بالصلوة عاجز شرعاً عن تبديل هذا الامتثال بامتثال اخر ويتعين عليه ما تلبس به وان لم يتمكن الا مما يكتفى به من ذوى الاعذار وتدخى ما حققناه اصلاً وفرعاً على الاستاد قده **قال** اذا ثبت جزئية شئ وشك فى ركنيته فهل الاصل كونه ركناً او عدم كونه كذلك مبنى على مسئلة البرائة والاحتياط فى الشك فى الجزئية او التبعيض بين

وفى بيان ان الاصل ... عند الشك فى التعيين

وفى ان الاصل عند الشك فى كونه ركناً او غيره ... وان الاصل عدم ...

احكام الركن فيحكم ببعضها وينفى بعضها الاخر وجوه لا نعرف الحق منها الا بعد معرفة معنى الركن **فنقول** ان الركن فى اللغة والعرف معروف وليس له فى الاخبار ذكر حتى نتعرض لمعناه فى زمان صدور تلك الاخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا فى تعريفه بين من قال بانه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً او بين من عطف على النقص زيادته والاول اوفق بالمعنى اللغوى والعرفى وح فكل جزء ثبت فى الشرع بطلان العبادة بالاخلال فى طرف النقيصة او فيه وفى طرف الزيادة فهو ركن فالمهم بيان احكم الاخلال بالجزء فى طرف النقيصة او الزيادة وانه اذا ثبت جزئيته فهل الاصل يقتضى بطلان المركب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً والا لم يكن جزءاً انتهى **وفيه** ان الركن ما يركن اليه ويعتمد عليه وهو فى العبادة من الاجزاء ما لا قوام لها بدونه بوجه من الوجوه واما الزيادة فربما تكون قادحة فى غير الاركان كالقران على القول به ولا اصطلاح للفقهاء فيه ولا اشكال فى الاخلال بالنقص من غير فرق بين العمد والنسيان فانه مقتضى الجزئية ولكن الثمرة تظهر فى الاعذار وان كان الترك عن عمد فان ما عدا الركن يكتفى بفاقده وان كان الترك عن عمد حيث كان هناك عذر اخر غير النسيان من قبيل ضيق الوقت او خوف على نفس محترمة وما اشبههما غاية الامر ان رعاية الاحترام فى خصوص الصلوة من الاعذار فيجزى من الناسى بفاقد غير الركن فلا معنى لتاسيس الاصل للجزء فى نفسه وانما الحكم للمزاحم فى مسئلة النسيان وهو الاحترام الذى ثبت فيه شدة الاهتمام كالركن وهذا لا ينافى الاخلال بترك الجزء فان الاجزاء بالفاقد لا ينافى النقصان **ثم قال** فههنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهواً وبطلانه بزيادته عمداً وبطلانه بزيادته سهواً اما الاول فالاقوى فيها اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة لان ما كان جزء فى حال العمد كان جزء فى حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المأتى به موافقاً للمامور به وهو معنى فساده انتهى **وفيه** ان الصحة ليست مستندة الى عدم اعتبار الجزء حال النسيان انما هى من جهة اعذار الناسى ورعاية الاحترام كما هو الحال فى غيره من ذوى الاعذار الا ترى ان المصلى بعد الاحرام ان عجز عما عدى الاركان بل عنها مع التمكن من الاشارة يجب عليه الاتيان بما تمكن منه ولا اعادة عليه وان تمكن من الصلوة التامة فى الوقت وليس هذا الا من جهة التزام الاحترام وتعين ما تلبس به فى الامتثال **ثم** شرع فى بيان اصالة الفساد واطال بما محصله ان الغافل لم يحدث بالنسبة اليه امر من الشارع لغفلته فالفاقد غير مامور به والامر الاول باق وان لم يتنجز **وفيه** ان الصحة ليست متوقفة على الامر بل الامر يتعلق بالصحيح والغفلة عن العذر لا ينافى كونه عذراً موجباً للاجزاء بالفاقد لاحترام الاحرام **ثم** اورد على نفسه بما محصله ان الدليل الدال على الجزئية قد لا يدل الا عليها حال الذكر كما اذا كان مفاده حكماً تكليفياً بل يكشف الدليل عن اختصاصه به كقوله لا تتم صلوته **واجاب عنه** بان عدم الجزئية فى حق الناسى اما بمعنى ايجاب الخالية عن الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب اليه

فى بيان معنى الركن لغة واصطلاحاً

وفى ان الصحة مستندة الى اعذار الناسى

ايجابا واسقاطا واما بمعنى امضاء الفاقد بدلا عن العبادة الواقعية فالاصل فيه العدم **وفيه** ان التكليف
المحض لا يصلح لان يدل على الجزئية والامر الوضعي ليس تكليفا كقوله عز من قائل اذا قمتم الى الصلوة الاية فانها تدل على
الشرطية وليس كل امر تكليفا مع ان الامر الواقعي يكفي في الجزئية الواقعية والغفلة مانعة عن التنجز لا عن نفس التكليف و
التامية عبارة اخرى عن الاجزاء وهو لا ينافي الجزئية **واما** الجواب فغريب حيث ان عدم الجزئية يكفي فيه عدم الامر
به بزعم المعترض فلا يحتمل الاعتراض شيئا من الاحتمالين مع ان ما اورد عليهما ايضا فاسد فان الحكم ليس خطابا الا على
مذهب الاشاعرة والنفسي منه بزعمهم يتوجه الى الغافل فان مجرد التعبير عن الحكم الواقعي بالخطاب لا يغير الاحكام
الفقهية انما هو التكلم مع من لا يلتفت ولا امضاء ليس مرجعه الى بدلية الفاقد بل الى الصحة عما لم يات به والاكتفاء
بما اتى به **ثم قال** ما محصله ان المقام ليس من فروع اقتضاء الامر للاجزاء لانه لا امر شرعا كما في الصلوة مع التيمم او
او بالطهارة المظنونة **وفيه** ان الامر في نفسه ليس منشأ للاجزاء وانما الموجب له الاجزاء بما اتى به كما في التيمم فان الرواية
اجزئها الشارع حال فقد الماء وقوله فتيمموا امر وضعي وقد عرفت ان مقتضى الاصل الاجزاء بالفاقد لمكان
الاحرام ونوهم الامر العقلي اوهن فان الاعذار من حيث العقاب لا ربط له بالاجزاء بالفاقد والفراغ مع التمكن
من الاتيان بالمكلف به على وجهه وما زعمه من توقف التكليف على الالتفات مبني على حصر التكليف في المنجز وهو
بين السقوط وبما حققناه يظهر ما في بقية كلامه زاد الله في علو مقامه **ثم** اورد على نفسه بما محصله ان حديث
الرفع يدل على عدم الجزئية واجاب بان وجوب الاعادة ليس اثرا شرعيا **وفيه** ان رفع الشيء تنزيلا محصله تنزيله منزلة
المعدوم مرجعه الى عدم ترتب اثره عليه ووجوب الاعادة اثر عدم الامتثال لا النسيان والنسيان امر عدمي لا اثر له اصلا و
المرفوع انما هو المواخذة المترتبة على عدم الاعتداد على تقدير وجوب التحفظ فمعنى الرواية انه لا يعاقب التارك
للنسيان ومعناه عدم وجوب التحفظ عليه وهذا انما يتم لو نسي الامتثال في تمام الوقت واما النسيان في البعض فلا
معنى لكونه عذرا مع التذكر في بعض الوقت وبالتامل فيما حققنا يظهر فساد كل من الاعتراض والجواب **ثم قال** المسئلة
الثانية في زيادة الجزء عمدا وانما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه
موجب لاختلاله من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد
ولا اشكال في عدم الفساد انتهى **وفيه** ان كون العدم شرطا حيث يعتبر مرجعه الى كون الوجود مانعا ضرورة
ان العدم لا يؤثر ولا يتاثر ولا يفسد العمل الا على هذا التقدير فالبحث انما هو فيما يحتمل اعتبار الجزء بشرط لا
وتوهم ان مرجعه الى النقيصة بين الوهن والا لم يكن للبطلان من جهة الزيادة معنى وانحصر في النقيصة وهو بديهي
الفساد **ثم قال** ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء اما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد
للعزيمة في الصلوة لم يعد زيادة في الجزء نعم وردت في بعض الاخبار انها زيادة في المكتوبة انتهى **وفيه** انه لا يعتبر
في الجزئية الا اشتمال المركب وتضمنه له فمن كرر الركوع واراد ان لا يكون جزءا للصلوة بطلت صلوته فان الجزئية
تنتزع من الاتيان بامر مقرب في ضمن عبادة مركبة وهذا هو الوجه فيما ورد من ان سجدة العزيمة زيادة في

المكتوبة وليست صورة صرفة لا حقيقة لكون السجود جزءا للصلوة الا انضمامها لها **ثم قال** ان الزيادة العمدية
يتصور على وجوه **احدها** ان يزيد جزءا من اجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا كما لو اعتقد شرعا
او تشريعا ان الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود **الثاني** ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما لو
اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد **الثالث** ان ياتي بالزائد بدلا عن المزيد
بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا كما لو قرء سورة ثم بدا له في الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخرى لغرض ديني او
دنيوي كالاستعجال واما لايقاع الاول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان ياتي ببعض الاجزاء رياء او مع
عدم الطمانينة المعتبرة فيها ثم يبدو له في اعادته على وجه صحيح ثم حكم بالفساد على الاول لدليل مشترك فاسد
زعم ان قصد الزيادة قبل العمل مبطل لانه لم يقصد الامتثال بما امر به دون الاخيرين للاصل **وفيه** ان القصد لا
مدخل له في المقام فان التكرر منشأ لانتزاع التعدد سواء قصده ام لا والا لم يكن زيادة الركعة فادحة حيث لم
يقصد الفاعل الاستقلال ولا يخفى انه قده لم يبين حكم الشك في الركنية والتعرض لادلة الاقوال فيها
اقتصر على بيان احكام معلوم الركنية وانه على اقسام ثلثة وساق الادلة في هذه المرحلة وهذا خلط بين
ثم انه قده تعرض لاستصحاب الصحة واورد عليه بما ملخصه ان صحة المركب لم يتحقق وصحة الجزء يستحيل
زوالها لاستقرار الامتثال وبقاء التاهل للانضمام **وفيه** ان الصحة في كل شيء بحسبه والجزء لا بشرط
عين الكل وهو المصحح لقصد القربة فان الفاعل لا ياتي الا بالاجزاء والكل انما يتحقق بعد الفراغ فالمتلبس بالصلوة
متقرب بعمله لانه مصلوة وان كان ثمره الاعادة ولا تستقر الا بالاتمام الا ترى ان احكام السفر تترتب على من شرع
في طي المسافة فانه مسافر مراعى وكذا الحال في كل ما كان على هذا المنوال مع ان الزيادة مخرجة للاجزاء عما
كانت عليها من الصلوح والتاهل لحيلولة الزائد الممنوع عنه بينها وبين اللاحقة وعجز المكلف مستند
الى ذلك فتوهم بقاء الصحة التاهلية بين الوهن والامر بالجزء وضعي لا معنى لامتثاله **ثم** اورد على نفسه بما
محصله ان مقتضى ما ذكرنا استحالة طرو البطلان للصلوة واجاب بالالتزام به وتفسير البطلان بعدم تمكن المكلف
من ضم الباقي الى ما اتى به وهو عجيب فان العجز انما هو لعدم صلوح العمل للاتمام ولا معنى للبطلان بعد الصحة الا
ذلك والا فالمكلف قادر بالضرورة ثم شرع في بيان ان للصلوة هيئة اتصالية في الشرع ينقطع ببعض الموانع
وهو عين البطلان وهذا اعجب ضرورة استحالة تحقق الربط قبل المرتبطين وانما القاطع يقطع الاحرام لا الافعال
ثم اطال بما يشتمل على مفاسد جمة تظهر مما حققنا في مبحث الاستصحاب **وقد** تمسك باصالة الصحة بقوله عز من
قائل ولا تبطلوا اعمالكم بتقريب ان المنع عن الابطال مرجعه الى وجوب المضي وهو من لوازم الصحة **وفيه** ان الابطال
الاختياري يتوقف على الصحة ولا اشكال في عدم جواز ابطال الصلوة الصحيحة ومن المحال اثبات الموضوع بادلة
الاحكام وكون وجوب المضي من لوازم الصحة يدفعه التخلف في الحج مع ان العمل الذي يترتب عليه الاثار ويثبت له الاحكام
هو المركب وابطاله انما هو بما ينافيه بعد التمام كالشرك بالنسبة الى جميع العبادات والمن والاذى بالنسبة الى الصدقات

فرع في حكم من زاد او نقص جزءاً

مع ان حرمته الابطال لا مورد لها الا ما فيه الاحرام وبعد ثبوته لا حاجة الى النهي وظهر مما حققناه جريان استصحاب وجوب الاتمام المترتب على تحقق الاحرام والشك في العجز مسبب عن الشك في طرو المفسد والانقطاع والحيلولة والاصل العدم فيحكم بان الاتيان بالباقي اتمام ويتحقق الاتصال والانضمام ولا معنى للصحة الا ذلك ضرورة ان وجوب الاتمام في الصلوة مرجعه الى تعين العمل في كونه صلوة وليست من قبيل الحج كي يمكن التفكيك **واما** الاحتياط بقطع العمل لتحصيل قصد الوجه فهو من قبيل قتل من يحتمل كونه نبيا للجزم بعدم النسخ وقد يتوهم ان ما دل من الاخبار على النهي عن الزيادة في الصلوة تشمل صورة الشك في كونها قادحة مع ان الاقتصار على التطبيق لا يجوز الا مع تبين الحكم وهذه الاخبار انما وردت فيما لا اشكال في كونها قادحة كالركعة والركن او غيرهما مما لا يجوز في صورة العمد او مطلقا فلا تعارض بينها وبين ما دل على الاعذار في صورة السهو كقوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة وقوله تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة وبالتامل فيما حققناه يظهر فساد جميع ما صدر عن الاساتذة في المقام وانه لا معنى للتفصيل بين الزيادة والنقيصة في الركنية وظهر ايضا ان مقتضى الاصل بقاء التكليف بالمركب وان تعذر بعض اجزائه فان السقوط مترتب على شدة الارتباط المعبر عنها بالركنية وقد تبين ان الاصل عدمها وكذا الحال في الشرايط وتوهم ان الجزء مقدمة فيندفع بان الجزء داخل والمقدمة خارجة عن الشيء مباينة له ضرورة ان العلة مباينة للمعلول مقدمة عليها بالرتبة **واما** المركب فهو عين مجموع الاجزاء في الاعتبار بان دخل الاجتماع والانضمام والتركيب في تعلق الحكم له درجات ولا يترتب السقوط على اول مراتب الارتباط لانقول ان الجزئية تختلف باختلاف القدرة والعجز او العلم والجهل بل الجزء الواقعي المطلق يسقط بالتعذر ولا تستتبع سقوطه سقوط الجميع لضعف الارتباط ولا فرق فيما حققناه بين الصحيح والاعم ولا معنى للتمسك باصالة البراءة ضرورة انه ليس الشك في حدوث تكليف جديد وانما الشك في زوال ما ثبت وقد عرفت ان الاصل بقائه ولا حاجة الى التشبث بالمسامحة العرفية في احراز بقاء الموضوع كما في الكرية فان الحقيقة موجودة على كل حال فالخضوع والعطف ماهية الصلوة الموجودة في جميع الاحوال والتراكيب فيما يتحقق به كاللفظ في العقود مع ان المركب من الافعال ايضا باق حقيقة بالمداقة العقلية لعدم قيام التركيب بزوال كل جزء او شرط كما في المركبات الخارجية فان حدوث النقص والعيب لا يخرج الشيء عن حقيقته مع ان المسامحة انما هي مع قلة المفقود جدا واستصحاب الكرية يجري وان احتمل بقاء شيء يسير جدا وقد حققناه في محله انه يجري على المداقة العقلية فان الكم عرض للطبيعي وتشخصه باق لم يتغير فالموضوع وهو شخص الجسم الطبيعي باق لم يزل فان الاتصال عرضي على ما حققنا في محله **وقد** يتمسك للمختار بطائفة من الاخبار **منها** قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستدلال به ناش عن عدم التامل في اطرافه ومورده والا فمفادها ان الامر بالشيء يقتضي الاجزاء والمجزوبية المطلقة للمامور به التي لا حد له شرعا والحد العقلي هو القدرة فانه سئل عن الحج انه هل يجب في كل عام ام يكفي مرة والجواب ان بني اسرائيل انما شدد الله عليهم لسؤالهم عن البقرة وعدم اقتصارهم على ما هو مقتضى اطلاق الامر

فروع من تمسك بالاخبار الثلاثة

بذبح بقرة فقال اتركوني ما تركتكم فلو امرتكم بالحج في كل سنة لوجب عليكم فالمراد ان مقتضى الادب ترك مثل هذا السؤال بعد الاجمال في الدليل ومقتضاه سقوط التكليف بالمرة وبقاء المطلوبية الى ان يعجز المكلف عن الاتيان فلا دلالة له على حكم تعبدي اصلا وانما هو كشف وتصريح بما يفيده الدليل المغني عن السؤال والعجب من هذا الاستدلال به للدلالة على الاستصحاب بناء على تفسير الاستطاعة بالمشية وهذا ناش عن عدم الاطلاع على مفردات العربية ضرورة ان الاستطاعة هي القدرة ولقد طالوا في النقض والابرام في المقامين بما لا طائل تحته **ومنها** ان الميسور لا يسقط بالمعسور ومعناه ان العسر بالنسبة الى عمل لا اثر له بالنسبة الى عمل اخر وانما هو عذر فيما تعلق به وهذا من الواضحات ولا ريب فيه وانما الاشكال في سريان تعسر الجزء الى الكل لشدة الارتباط وعدمه لضعفه فالقائل بسقوط التكليف لتعسر الجزء يزعم انه لا مجال للامتثال ومنه يظهر حال التمسك بما لا يدرك كله لا يترك كله فان مفاده ان عدم ادراك البعض لا يوجب ترك ما يدرك وهذا ايضا بديهي وانما الاشكال في ادراك البعض الاخر والغرض من الجزين مع بداهة الحكم تهييج ذوي الهمم العالية على اليسر مع تعذر الجم الغفير فانهم ربما لا يقدمون الا على الامور العظام والعمل التام العام كما عن بعض الاعلام في الاعتذار عن ترك التصنيف في الفقه انه قال ابي جده وابنه دينه فالمعنى انه لا ينبغي التكاسل عن الميسور لقلته او عدم كماله مع الاشارة الى البرهان بيان الجامع جنسان الجميع مزاد واحد وان اختلفت الدرجات وللاساتذة كثيرة تدقيقات في المقام كلما تظهر ما فيها مما حققنا **ومن** العجب استشهاد الاستاذ قده بشيوع الاستدلال بها في المطالب بين العلماء بل بين جميع الناس حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال الا ما يدركه من ليس من شانه ادراك النظريات امر بديهي لا يحتاج الى الروايات وهذا هو المعنى الذي بيناه لا ما زعموه وما يتوهم دلالة الروايات عليه مما يضحك الثكلى وشيوع الغلط لا يصححه فرب شهرة لا اصل لها هذه جملة القول في كيف **واما** الشروط فظهر حالها مما حققناه وان الاصل عدم شدة الاهتمام فلا يوجب تعذره سقوط المشروط وحيث انه قد شاع اطلاق الشرط على الوصف سواء كان مشخصا او منوعا وقع الخلط من الاستاذ في المقام كما انه جعل عليه ان سقوط المشروط بتعذر الشرط انما هو لشدة الاهتمام فزعم انه لمغايرة الفاقد للواجد مع الاتحاد حكم بعدم السقوط **قال** بعد الحكم بعدم شمول الروايات للشروط ولكن الانصاف جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها الا ترى ان الصلوة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط فاذا تعذر احد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم **نعم** لو كان بين واجد الشروط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة انتهى **وهذا** الكلام مشتمل على خلطين عجيبين **احدهما** ما زعم من ورود الحكم بالسقوط والعدم مدار التعدد والاتحاد **والاخر** تفريع التقييد بالاوصاف على الاشتراط اما الاول فقد تبين فساده ونحو الامر في الشرط اوضح فان سقوط التكليف عن فاقد الطهورين على القول به وعدم سقوطه عن العاجز عن الاستقبال والستر ليس من جهة ان صلوة المتطهر غير

فروع من ان الحكم بالسقوط مدار الوحدة

فاما بمعنى ... ثم قلت لا باطل ... وجه الاشتمال ...
يجوز ... ان ... حتى يحرم ...
[illegible]
ثم قلت يتوقف ... فان ابطال ... على ... وانقضى عنه فهو كلمة
[illegible]
او نفرينا دابّه جواب ... لا يجوز ... بتحريم فيحمل المراد ... عدم علم لورا الا يجوز لوره عدم
[illegible]
[illegible]
بمعنى لاول ... جواز الصلح ... او كان عقبى ... الصلح ... لا ... بيان
[illegible]

يكون اذا ... فيكون لربويا بخلاف الصلح فان قلت كل شيء يكون في ضمن شيء لا يلزم ان
حكم الشيء لان شرط ... لا يلزم ان يكون الشرط جائزا بل يكون ...
ولذا ... الشرط اذا كان متحقق اذا كان ... يلزم الربا وان كان يلزم في البيع ...
الربا ... ان يقال ان يكون شيء في ضمن الشيء ولكن لا يلزم ان يكون حكم الشيء ...
لا ... في البيع وامثال ذلك ... قلت نعم ولكن ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]

عن قد الظهور على القول به وعدم سقوطه عن العاجز عن الاستقبال الى الشرطين من حيث ان صلوة الظهر غير

فلا منعها يكون ... كما اذا كان تعالى في الواقع ونفى لازم لا الاشكال الا في المحة اوما اذا كان تعالى في الواقع

الدعوى ... الاشكال في عدم المحة ... فلا ... مع ... لا اشكال ولا ... فان قلت

[illegible]

... ان ... ضعفي اذا كان ... في الواقع لا اشكال ... وكيف

... فان قلت في الصورة ... اذا كان ... لا يكون ... الظاهر ... اذا كان ... في

الواقع لا اشكال في المحة ... ولا اشكال في عدم ... الكلام

... صاحب ... لجواز ... الظاهر

[illegible]

... الاصح ... فان قلت ... او ... في ذلك

على ... تعالى العالم ... يكون ... البينة ... لا يكون ... البينة

[illegible]

فى ان مقتضى اعتبار شئ قيدا للموضوع زوال الحكم بزواله

صلوة المحدث وان صلوة المستقبل والمستدبر والمستور والمكشوف واحدة مردودة على الفرق بين الاول والثاني وصار هذه الجهة مع ان اختلاف اوصاف الفاعل لا يوجب اختلاف الافعال وانما الفرق في شدة الاهتمام بالطهارة عن الحدث وان الستر والاستقبال

واما الثاني فان مقتضى اعتبار شئ قيدا للموضوع زوال الحكم بزواله كالايمان في الرقبة والنطق في الحيوان سواء كان القيد فصلا مقوما كالنطق او وصفا عرضيا كالايمان فانه اذا كان عنوانا بدور الحكم مداره كان كالفصل في الخيطة هو الموضوع كالاسكار في العصير والاجتهاد في المفتي **نعم** اذا لم يكن كل امكن بقاء الحكم وان زال كاعتبار الجودة في المبيعة والبكارة في الامة واما اذا باع ثوبا على انه من غزل كان فبان قطنا فسد المعاملة فلا اثر في تخلف الوصف المنوع من البطلان وفي الشخص الخيار فما حققناه في الشرط وان كان جاريا في الوصف المعتبر عنه بالشرط ايضا الا انه فرق بين المقابل فالشرط المقابل للجزء الذي هو خارج يعتبر قيدا للنسبة كاوصاف الفاعل في الصلوة فلا معنى لتوهم تعدد الفعل بالعدد وانما المنافية القوة والضعف واما الوصف المعتبر قيدا في الموضوع فان كان فصلا زال الحكم بزواله والا فان كان عنوانا كان كذلك ايضا والا فلا بد فيه من ملاحظة ضعف التقييد وشدته ثم ان احالة التعدد والاتحاد الى العرف في المقام وهن فان عدم اختلاف الصلوة باختلاف احوال الفاعل موافق للدقة العقلية كما ان الاختلاف في الحيوان الناطق والناهق كذلك واما الايمان فكونه عنوانا بدور الحكم مداره وكونه معتبرا في الجملة في الموضوع لا مطلقا انما يظهر بالدليل فالمرجع فيه الحاكم لا العرف فليس من قبيل الكرية التي هي معنى عرفي يرجع في موضوعها اليه مع انه ايضا فاسد كما حققناه في منتخب الاستصحاب فان الجسم التعليمي عرض للطبيعي وبقاء التابع لا اشكال فيه تحقيقا وبما حققناه ظهر فساد ما يتوهم من بقاء وجوب الغسل الى المرافق اذا تعذر السد فيتكرر الغسل به فان السد عنوان كما ان الرمان ازرى ان من يكلف بشرب ماء الرمان اذا تعذر عليه يجب ان يشرب ماء المطلق او ماء العنب او الطبيخ كلا ثم كلا واوضح فسادا من هذا توهم بقاء الحكم بمسح الرجل مع تعذره بان يمسح على ما على العضو كما في الجبيرة ومنشا التوهم ان وقوع المسح على البشرة قيد ولا ينفي الحكم بتعذره فاوجب سبحانه المسح على الرجل فمع تعذر المباشرة لا يسقط اصل المسح وزعم المتوهم ان رواية عبد الاعلى تدل على ان الاية الشريفة ايضا تدل على ذلك ويندفع بان المسح على المرارة ليس مسحا للرجل الا انه مسح للرجل فاقد للمماسة كما ان مسح الجبيرة في غسل اليد ليس غسلا لها وانما هو بدل تعبدي والرواية تدل على ان المسح على المرارة يستفاد من الاية وانما تدل على ان عدم وجوب المسح على الرجل لاشتماله على الحرج يستفاد منها والحكم بالمسح على المرارة من الرواية ولهذا قال امسح عليه هذا لو كان المراد من الرواية هذا المعنى واما لو كان المراد الاكتفاء بالمسح على ما تمكن منه من ظهر القدم طولا وسقوط الاستيعاب فالامر اوضح **والحاصل** ان الرجل موضوع للمسح فيسقط الحكم بتعذر المسح عليه والا لوجب المسح على غيرها من الاعضاء على تقدير العجز بل على شخص اخر او حيوان او نبات او جماد لكون الفعل مسحا ايضا فيه فلو لم يتمكن منه اصلا وجب عليه فعل اخر ولو كان غسلا للعورة او شئ اخر بل كان يتبدل بالصلوة الصيام والحج الى غير ذلك وقد اوضحنا في مبحث الكتاب وجب انك عرفت ان كلا من الجزء والشرط يختلف حاله في القوة والضعف فاذا دار الامر بينهما لعدم التمكن من الجمع فان كان الجزء ركنا والشرط مثله في شدة الاهتمام سقط الفعل

فيما يعتبر في وقوع العمل بالاحتياط والبرائة

ان لم يكن بدل لهما او لم يتمكن منه ايضا كما اذا دار الامر بين ترك ركعة او الطهارة عن الحدث في الصلوة فان التكليف يسقط ح واما اذا لم يكن الجزء ركنا كالذكر والقرائة وكان الشرط من قبيل الطهارة سقط الجزء وفي الجزء الركني مع مثل الستر والاستقبال الامر بالعكس واما اذا دار الامر بين الاقتصار على بعض المركب الفاقد للشرط وبين البدل فلا بد من ملاحظة الدرجات ايضا ففي مثل الوضوء لا يكتفى منه بالناقص مع التمكن من التيمم الا مع قطع بعض اعضائه فان اعتبار غسله او مسحه يسقط ولا يعدل الى التيمم ورواية عبد الاعلى لا تدل الا على بدلية المسح على الحائل عن المسح على العضو وبما حققنا ظهر جميع ما في كلمات الاساتذة في هذا المقام فتفطن **واعلم** انه لا اثر للعلم بان امرا من الامور مانع او شرط او انه مصحح او مخل لانه لا اثر له على كل تقدير **نعم** اذا ادى نية تارة وتركها اخرى علم ببطلان احد العملين وبقاء اشتغال ذمته بالتكليف فيجب الاحتياط وظهر بما حققنا ما فيما اطالوا به الكلام في المقام **خاتمة** فيما يعتبر في العمل بالاحتياط والبرائة **اما الاول** فمع تحقق موضوعه لا اشكال في حسنه ولو توهم اعتبار قصد الوجه واضح الفساد فانه ان كان بمعنى اعتبار كونه داعيا على العمل حتى يحكم ببطلان الواجب لو كان الباعث على الاتيان به كونه محبوبا وان لم يوجبه عليه كالصبي بل من يقدم عليه لعلو مقامه في العبودية ولو لم يكن مكلفا به فهو بديهي الفساد فانه اولى بالصحة والمقربية مما لا ياتي الشخص به الا على تقدير الالزام لضعف عبوديته مع ان مدخلية الوجوب في الاتيان بالواجب والاستحباب في الاتيان بالمستحب ناقض واضح فان المعلول يدور مدار علته فالاتيان بكل من الفعلين والامتثال على كلا التقديرين القاء لكل من الخصوصيتين وان كان بمعنى اعتبار التمييز عند القائل كما يظهر من بعض كلماتهم وان اباه التعبير عنه بالقصد فهو جزاف حتى انا نوقف على التكرار فان دعوى الاجماع من الرضي قده لو كان لها اصل لا حجية فيها وتوهم اعتبار في تحقق الاطاعة واضح الفساد وكون التكرار في بعض مراتبه مع التمكن من العلم لعبا من جهة انه تضييع للوقت وتحمل لتعب تكلف عبث في مثل هذا الشخص ملحق بالسفهاء لا ينافي صحة ما صادف منه من عمله للواقع فان الاكثار بما لا يصادف من عز الجاهل اليه ناش من الحماقة واين هذا من بطلان المصادف وكيف يتوهم اشتراك جميع مراتب التكرار في ذلك وعد الفرق ولقد افرط الحلي قده اذ حكم بسقوط التكليف عما لا يتمكن من معرفة وجهه فانه مقتضى تصريحه بسقوط الشرط المجهول وان تمكن من احرازه بالاحتياط كالستر مع التردد بين الثوبين والقبلة مع التردد بين الجهتين مع انه خلاف النصوص بل خلاف الضرورة في الجملة فظهر فساد ما يتوهم من بطلان عمل تارك الطريقين العامل بالاحتياط **واما البرائة** فالعمل بها في الشبهة الحكمية يتوقف على العلم بعدم بيان المولى واليأس منه فلا يعذر مع احتمال البيان على تقدير السؤال او النظر فيما اعد لضبط احكامه فان وظيفة الجاهل السؤال والفحص والتفتيش ولا يعذر بمجرد الجهل وان لم يتمكن من الاستعلام بل انما يعذر بعد اليأس واحراز انه لا بيان فتكليفه الاحتياط قبل التبين ولهذا قال في رواية ابن الحجاج اذا اصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا وعلى هذا الاصل يتفرع قوله عز من قائل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه الزام واتمام للحجة ومحصله والله العالم ان العفو لا يعذر الجاهل الا بعد الفحص والسؤال لاهل الذكر والمبادرة بالانكار فان لم يتبين لكم بعد السؤال شئ فانكاركم لا يوجب اللوم والعقاب وبما حققناه ظهر فساد

ومن فروع الفحص عن الادلة فى العمل بالبرائة

كثيرمما صدى فى المقام ما تكلفوه من التمسك بالاجماع والعلم الاجمالى بين الوهن **اما الاول** فلان وجوب الفحص ليس تكليفا يثبت بالاجماع وما يضاهيه بل مرجعه الى ان قبح العقاب انما يترتب على الجهل المستند الى عدم البيان لا مجرد الجهل والا لم يكن للمولى سبيل الى الالزام والافحام لتمكن العبد من ابقاء جهله بترك السؤال والاصغاء والحاصل ان العلم حادث يتوقف على النظر او ما يوجب العلم الضرورى فى الضروريات كالاحساس والتجربة والاستماع فى المتواتر الى غير ذلك ولا يكفى فيه مجرد العلة الفاعلية فعدم الاستعلام يوجب استحالة الاعلام فلهذا استقل العقل بان العبد وظيفته الاستعلام وانما يعذر بعد العمل بهذه الوظيفة واعذاره قبلها من قبيل نفى الحجية عن العلم مناقض للمولوية وصدور الاحكام **نعم** لا يتنجز احكامه على الجاهل مطلقا لشدة الاهتمام كما فى النفوس والاعراض فالجهل يمكن ان لا يكون عذرا اصلا واما كونه عذرا مطلقا فهو محال كاعذار العالم وان لم يكن بهذه المثابة من الوضوح **واما الثانى** فلعدم زوال اثره بالفحص ضرورة ان عدم الوجدان لا يدل على العدم ودعوى حصر المعلوم فيما بايدينا جزاف ما نشأت عن التحاق من يقول بان جميع الاحكام بينه الشارع وامر بضبطها حفظها وان العلماء الاجلاء من اصحاب الائمة حفظوا جميع ما استودعوا وبلغوه الينا فمن اراد الاطلاع مع خبرته ظهر له الواقع على ما هو عليه بالنظر فى الاثار وعدم الوجدان دليل على العدم لا يعتمد الا على العلم ولا معنى للعمل بالاصل بالنسبة اليه الا على بعض التقادير فظهر ان البرهان على توقف الاعذار على الفحص ان العبد يقتضى عبوديته فى وثاق المولى فليس له الاستقلال فى شئ من الافعال بل عليه ان يكون كالميت بين يدى الغسال ما لم يعثر على الترخيص لا مناص له عن الاحتياط وان كان جاهلا قاصرا والا لجازله العمل بالاصل حال البحث وان لم يتفحص حيث لا يتمكن منه مع ان من المعلوم ان العامى يجب عليه الاحتياط قبل السؤال والعالم قبل النظر والاجتهاد ولم يتوهم ذو مسكة جواز العمل بالاصل حال النظر والفحص فلا بد وان الاعذار هذا المقدور ايضا لا بد من تحصيل الاذن او ما نزل منزلته وهو الياس من ظهور ما يخالف الاصل من ناحية المولى وهذا يتوقف على السؤال وما بمنزلته من النظر الى ما فيه احكامه وما اشبههما وليس هذا تكليفا كى يسقط بالعجز فيتبين ان البيان عبارة عن انكشاف الحكم فى نفسه بحيث لو عثر الشخص على ما يدل عليه انكشف له فالخفاء مستند الى عدم وصول الشخص الى البرهان واحراز هذا المعنى يتوقف على الوصول الى المولى والسؤال او ما هو بهذه المثابة ومن المعلوم ان البحث انما ينفع بالاستقراء التام فلو لم نعلم باشتمال الكتب الاخبار على جميع ما كان بناء الشارع على اظهاره لم يوجب من الاعدام الوجدان الشاني بل ليس هذا اثره **نعم** كثيرا ما يحصل العلم بالعدم وهذا فيما يتم به البلوى وفى الكلام فيحتاج فى مثل نسبة التى الى الاصل وكذا ما يحتمل خفائه لتقية او قصور فى الراوى او اشتباه منه والنقل بالمعنى ونحو ذلك من وجوه الاختلال كالغلط فى النسخ وما اشبهها مما لا ابتناء فى صدور جل الاحكام وشدة الاهتمام بالضبط والحفظ والايصال وعدم ما يوجب الاختفاء لبقاء الاثار هذه جملة القول فى عدم جواز الركون الى الاصل قبل الفحص **ومحصله** عدم تحقق موضوع الاصل ومجراه الا بعد الياس عن صدور التكليف من ناحية المولى فهذا القسم من الجاهل وظيفته الاحتياط وليس معذورا فى مخالفة الواقع وان لم يتمكن من الفحص وكذا فى حال بذل الوسع

فى ... التمكن من الامتثال

والاجتهاد **واما** من لم يتمكن من الاحتياط لدوران امره بين المحذورين ولعدم علمه بالمكلف به ولو على سبيل الاجمال وعدم خطور الحكم بالبال كما هو الحال فى غرائب الاحكام بالنسبة الى الاكثر فالوجه فى كونه مستحقا للعقاب على مخالفة الواقع مع ان كثيرا من التكاليف لا يتحقق موضوعاتها او عللها الا حال غفلته او عجزه من الاستعلام كالبوسية والصبا والحج والايات فوظيفة العبد تحصيل التمكن من الامتثال من هذه الجهة وان كان معذورا اذا عجز لا على هذا الوجه والوجه فيه عدم انتظام امر العبودية الا بتعلم العبد للنواميس المولوية والتهيؤ للامتثال على تقدير التعلق والارتباط **والحاصل** ان وظيفة العبد احراز ما عند المولى من الاحكام التى يحتمل ارتباطها به قبل التعلق والا فربما فات المجال فالجاهل باحكام الشكوك لا يسعه السؤال فى حال الاشتغال بالصلوة فيكفى فى وجوب تعلمها قبل الابتلاء احتمال الحدوث وكذا احكام الحج بل هذا هو الحال فى الصيام ما لا يحصى من الاحكام بل لا يعذر العاجز حال التكليف بترك تحصيل التمكن وابقائه قبل ان يكلف اذا احتمل ذلك فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار وما يرجع بالاخرة الى الاختيار اختيارى فيجب رفع الحدث قبل الوقت ان لم يتمكن بعده فى الصلوة والصيام ووجوب البدار فى رفع الحدث الاكبر فى الصيام من هذا الباب الا ترى ان من احتمل الابتلاء بالجهاد او الاحتياج بعد اذا عجز فى وقته لترك تحصيل المقدمات وعدم التهيؤ قبل الابتلاء او من رجع اليه علاج المريض والمجروح حين يعتذر بالعجز بعد الوقوع مع توقف التمكن على تمهيد المقدمات فى سنين متطاولة كلا ثم كلا بل وجوب التهيؤ للمقاصد قبل الابتلاء بها هو الذى به قوام العالم واساس عيش بنى ادم بل الحيوانات بل الحشار بعد كون هذا المعنى ويستعد لما يحتملون الاحتياج اليه قبل الوقوع فانه مقتضى كون الامر بحيث لا يحصل الا بترتيب المقدمات فى ازمنة متطاولة **والحاصل** ان المقدمة لا تتصف بالوجوب اصلا لا من قبل وجوب ذيها ولا بعده فكما انه لا اشكال فى عدم الاعذار بالعجز الذى يتمكن من ازالته بعد وجوب ذى المقدمة فكذا قبله فانه ليس مستندا الى تكليف مولوى وكون التهيؤ لامتثال احكام المولى لو اتفقت وظيفة العبد بحيث لا يعذر بالعجز على تقدير الوقوع مشترك ومتحقق قبل الوجوب ويكفى فيه احتمال التوجه اليه فى وقت لا يتمكن من امتثاله لتوقفه على ما فاته من المقدمات فيما يعتبر فى تحقق الموضوع لا يجب تحصيله كملك النصاب فى الزكوة **واما** ما ليس كذلك فان استند العجز الى مجرد التسامح وعدم المبالات فلا اشكال فى انه ليس عذرا بل الاعذار من هذه الجهة مستحيل بل قد يؤدى التهاون الى الارتداد وبه علل كفر تارك الصلوة فى الاخبار **واما** ان كان من جهة الاشتغال بالغير فان علم الاهتمام بالحكم قدم عليه ووجب الصفح عنه والا فلا واختلاف الفروع فى الفقه مستند الى هذا الاختلاف ولا يخفى ان غاية ما علم مما حققنا ان الانتهاء الى الاختيار يجامع عدم الاعذار وان صادف العجز اصل التكليف وهذا بالنسبة الى العلم بالاحكام غير قابل للتخصيص واما فى سائر المقدمات فلا مانع من الاعذار بالعجز المصادف ان استند الى الاختيار كما هو الحال فى اختلاف الموضوع

هذا اخر ما اوردناه فى ... واذا امر الله ايام افاضاتنا فى البرائة ...

مبحث الاستصحاب من كتاب محجة العلماء فيما يتعلق باستصحاب القرائن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين **وبعد** فيقول المسكين المستكين **محمد هادى** بن محمد امين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين انه قد سئلنى بعض من لا يسعنى مخالفته ان احرر فى الاستصحاب ما ادى اليه فهمى القاصر وفكرى الفاتر فاجبته الى ذلك مستعينا بالله ومتوكلا عليه وهو حسبى ونعم الوكيل **فنقول** ان الاستصحاب عند الفقهاء الاصوليين ممن سلف عبارة عن الجامع بين اربعة اصول البرائة الاصلية الثابتة بقبح العقاب بلا بيان المعبر عنها باستصحاب حال العقل وعدم الدليل دليل العدم المعبر فيه بعموم البلوى والاخذ بالحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب حال الشرع واستصحاب حال الاجماع والاعتماد على الاقتضاء عند الشك فى الرافع والدافع والقاطع المعبر عنه فى لسانهم باستصحاب حكم النص والعموم والاطلاق وخص الاصل الثالث فى لسان الاواخر بالاستصحاب وزعموا انه المراد حيث يطلق فى لسان السلف فوقعوا فى التشويش والاضطراب وزعموا ان فيه اقوالا كثيرة مع انه لم يذهب الى حجيته بهذا المعنى احد الا بعض من لا يعتد به من العامة اعنى ان الاعتماد على الحالة السابقة بنفسه لم يذهب اليه احد ممن يعتد به فى التدين من العاملين بالقياس والاستحسان والتعبير عنه باستصحاب حال الاجماع اصطلاح منهم وستتضح الحال فى جميع المقدمات بحول الله وقوته وكيف كان فقد عرفوا الاستصحاب بهذا المعنى بتعاريف **منها** ابقاء ما كان على ما كان والبقاء هو استمرار الوجود وهو على انحاء وجود الشئ لنفسه ووجوده فى غيره ووجوده لغيره ووجوده على صفة وحالة والمراد هنا هو الاخير والصفة اعم من الوجود والعدم وهذا ليس اتصافا للشئ بنقيضه فان المعنى واضح والتعبير شايع الا ترى انه يقال كان الانسان معدوما فهذا الكون الذى هو مفاد الرابطة يتصف به العدم فانه عين اتصاف الشئ به فتفطن **والحاصل** ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء الشئ على حالة وجودا او عدما وحمل الابقاء على الدليل

من قبيل الاستقراء والتمثيل فان التصفح ليس دليلا كما ان الحكم بالمماثلة الذى هو معنى التمثيل فى المقام اثر الدليل وتفسير الابقاء بالحكم بالبقاء ليس على ما ينبغى فان حكم الشارع ليس استصحابا فانهم ينسبونه الى المكلف وحكم المكلف ليس دليلا وانما هو اثره مع ان الافعال ليس بهذا المعنى وانما الذى يأبى بهذا المعنى هو التفعيل كما فى فسقته بمعنى نسبته اليهما والحكم بهما عليه وكفرته **والحاصل** ان الدليل هو الوجود السابق والتعبير عنه بالاستصحاب الذى هو عبارة عن التشبث به وابقائه فى مرحلة الموضوعية للاحكام الذى يرجع الى ترتيب الاثار مسامحة توضيح ذلك ان كون الشئ موضوعا للاحكام باعتبار الشارع ولكن كونه فى مرحلة ترتيب الاثار باختيار المكلف وهذا هو الوجود الذى يبقيه المكلف وهو الدليل الذى كنى به عنه كالتمثيل فهذا التعريف وما يرد عليه لا ننكره وما اقتصر فيه على ابقاء ما كان والتعريف بالبقاء منطبق عليه فتفطن ولا يخفى ان هذا انما يتم على ما ذهبوا اليه من ان الدليل هو الوجود السابق **واما** بناء على حجيته من باب الاخبار فلا معنى لهذا التعريف فان الوجود السابق ليس عند القائل بحجيته من هذا الباب دليلا شرعيا فلا معنى لتعريفه بالدليل الشرعى بهذا التعريف اظهر فسادا منه حيث نفسيره بالحكم بالبقاء فان حكم الشارع قاعدة كلية فقهية وعمل المكلف ليس دليلا ايضا بل الدليل ح انما هو السنة والمدلول حكم فرعى كلى وانما عرفه به من لا يرى حجيته من باب الاخبار وارتضاه من ذهب الى ذلك لعدم التفاته اليه بنظرى القاصر هو اعلم بمراده ووجه ما افاده وارتضاه **وبالجملة** فالابقاء على هذا ضد النقض المنهى عنه فى الاخبار فهو عمل المكلف الموضوع للحكم الشرعى فكيف يكون دليلا ولا يأبى على هذا ما وجهنا به التعريف بناء على حجية الوجود السابق فافهم هذا ملخص ما فى المقام وتوضيحه ان الوجود الذى يكون استمراره استصحابا ليس الا الربط بين الموضوع والمحمول الذى هو مفاد كان الناقصة سواء كان المحمول عدميا او وجوديا وهذا الربط نسبة الى الموضوع والمحمول سواء فزيد يكون قائما كما ان القيام ثابت لزيد فكون زيد على صفة القيام غير وجوده فى نفسه كما ان وجود القيام له غير وجوده فى نفسه بمعنى انه قد يقال ان زيدا قائم فيحكم بوجود القيام له وقد يقال ان القيام تحقق وخرج عن العدم الى الوجود من غير ان يكون النظر الى اتصاف شئ به **نعم** ليس ثبوته فى الخارج الا اتصاف الشئ به فان العرض لا وجود له الا فى الموضوع بمعنى ان الكون فيه اى الاختصاص الناعت فهو فى الحقيقة شان من شئونه وطور من اطواره ويلاحظ فيه من غير فرق فى ذلك بين الاعراض المتاصلة والاعتبارية وبين عوارض الماهية والوجود فتفطن **وبالجملة** فهذا ربط يتصف به كل من المرتبطين ولا فرق فى ذلك بين المحمولات فان لكل من الوجود والعدم وجود الموضوع وليس هذا اتصافا للشئ بنفسه ونقيضه وانما اخترنا ذلك لان وجود الشئ فى نفسه فى الخارج ليس اختياريا للشارع من حيث هو كذلك فانه مرحلة التكوين وهى مغايرة لمرحلة التشريع ولا للتكليف فى الذهن وان كان مقدورا للمكلف فى الجملة ولكنه ليس موضوعا

للحكم ولا دليلاً بل ينافي موضوع الاستصحاب ومجراه الذي هو الشك ان كان الغرض هو التصديق وان كان الغرض عقد القلب عليه فهو وان كان مقدوراً لكنه ليس من الاستصحاب في شيء وليس متعلقاً لحكم وضعي ولا تكليفي بالضرورة **واما** وجوده في مرحلة الموضوعية للاحكام فهو وان كان امراً شرعياً لانه يعين ثبوت الاحكام له الا انه ينافيه كونه دليلاً ونسبته الى المكلف **بيان ذلك** ان للشارع ابقاء الشيء في مرحلة الموضوعية بتصرف وضعي غير التصرف الاولي بان يرتب آثار المتيقن على المشكوك فيه ما دام كذلك فمفاده لا تنقض الحكم يرتب آثار المتيقن على المشكوك فيه وتنزيله منزلته وهذا عين وجود الواقع باعتبار وغيره باعتبار آخر فمن الجهة الاولى ابقاء له حيث انه تصرف فيه وناظر اليه وشان من شؤونه كما هو الحال في جميع الاحكام الظاهرية بالنسبة الى الواقع ومن الثانية تصرف مستقل مرتب عليه فالحكم من حيث التنجز وعدمه والموضوع من حيث تنجز احكامه وعدمه لهما وجود يعني في مرحلة الاطاعة و للشارع ابقاء هذا الوجود بالحكم بدوام ما كان من التنجز وعدمه وان زال مناطه ومنشاؤه فمع زوال العلم الموجب للتنجز يحكم الشارع ببقاء الاثر فان له التصرف في هذه المرحلة في الجملة وان كان الحاكم فيها هو العقل الا ترى ان له ان يحكم بالتنجز مع الشك البدوي وبعون الله تعالى يزداد هذا اتضاحاً فيما سياتي فالشيء بهذا التصرف الوضعي له بقاء شرعي الا انه ليس عند القوم عبارة عن الاستصحاب فتعين ان يكون المراد ابقاء المكلف له في مرحلة ترتيب الآثار وهو ايضاً اثر الدليل الا ان التعبير به عنه جائز كما عرفت بناء على ان الدليل هو الوجود السابق **واما** على مازعمه الآخر من ان حجيته من باب الاخبار فلا وجه لهذا التعريف حيث ان مفادها الامر بالابقاء والنهي عن النقض والتنزيل المستفاد منها ليس دليلاً وابقاء المكلف ايضاً كذلك ولا ينفع جعل الثاني كناية عن الاول لان الاول ايضاً ليس دليلاً وسيتضح انشاء الله ان مفاد الاخبار انما هو اعتبار الاستصحاب بمعنى الاخذ بالاقتضاء عند احتمال المانع والاستصحاب بهذا المعنى ليس ابقاء وانما هذا تعريف له بالمعنى الثالث ولما راى بعضهم ان هذا لا يلائم كون الاستصحاب من الادلة عرفه بانه كون الشيء يقيني الحصول في الزمان السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق فانه يصلح لان يكون وسطاً فيقال هذا مقطوع الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق وكلما كان كذلك فهو باق **وفيه** ان اليقين بالحدوث طريق الى احراز الوجود السابق بل هو عين الاحراز والشك في البقاء مجرى الاصل ولا دخل لشيء منهما في الدليلية وان كان الاستدلال متوقفاً عليهما فان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالمقدمتين وانما الدليل هو المعلوم وعدم كون الجهل دليلاً اوضح فالشك له جهتان كونه جهلاً وكونه حالة وجودية متوقفة على الالتفات والتي يتوقف عليها الاصل انما هي الجهة الاولى والتي يتوقف على الاخيرة انما هو العمل بالاصل فان الغافل وان كان جاهلاً الا انه لا يتمكن من العمل بوظيفة الجاهل كما انه لا يعقل ان تكون له وظيفة من حيث هو كذلك ولذا جعل المقسم للاصول العملية

المكلف الملتفت **وقال** العضدي معنى استصحاب الحال ان الشيء الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء **وفيه** ان الدليل انما هو الوجود السابق ولا دخل لانتفاء الظن وانما ينافيه انكشاف الواقع مط وجوداً وعدماً **ان قلت** انه لما كان الغرض بيان جميع ما له دخل في فعلية الدليل اعتبر عدم الظن بالخلاف فهو بيان للاستصحاب الفعلي اي اعمال الدليل **قلت** فعلى هذا يجب اعتبار العلم بالحدوث لا نفس الحدوث فالجمع بينهما ليس على ما ينبغي الا ان يوجه بما يرجع الى ذلك بان يقال ان الحكم بانه كان عبارة عن العلم به فهو تعريف للاستدلال لا للدليل وهو الانسب بمعنى الاستصحاب لغة فانه فعل المكلف فانه الذي يأخذه مصاحباً ويشكل بان النتيجة ليست هي الظن بالبقاء الا ان يراد الظن النوعي فتدبر وكيف كان فلا باس به بعد البناء على التسامح كالتعريف السابق وقد عرفت انه لا وجه لتفسير الابقاء بالحكم بالبقاء وكان منشاؤه ما توهم من ان المراد بالحكم في توهمهم ان الدليل العقلي حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي هو التصديق فالتجأ الى تفسير الاستصحاب الذي هو دليل عقلي بالحكم بالبقاء **وفيه** ان المراد بالحكم هو المحمول بعلاقة القول بالملازمة بدل المحمول الذي يستقل بادراكه العقل وهو الحسن والقبح على المحمول الذي هو الحكم الشرعي فالموصل الى حكم الشرع انما هو مناطه لا التصديق به وكذا غيره من اقسام الدليل العقلي كوجوب المقدمة والمفاهيم والاستصحاب فان الدليل سواء كان انياً او لمياً انما هو المدرك لا الادراك مع ان هذا انما يلائم القول بحجيته من باب العقل لا على ما ذهب اليه من ان حجيته من باب التعبد **ثم** ان الوجود السابق دلالته على البقاء ليس على منوال سائر الادلة والا لكان دليلاً اجتهادياً بل انما الاستصحاب اصل مط سواء كان اعتباره من بناء العقلاء او من باب الاخبار على ما سيتضح انشاء الله تعالى فالوجود السابق منشأ لجريان الاصل حال الشك لا انه دليل يستدل به على الواقع فالفرق بينه وبين الدليل الاجتهادي انما هو في كيفية الدلالة الموجبة لاختلاف المدلول فيترتب على الدليل الاجتهادي جميع آثار الواقع بخلاف الوجود السابق حيث ان احرازه انما يكفي في ترتب الاحكام الشرعية على ما زعمه جمع ومطلق الاحكام على المختار **واما** الاثبات فيختص به الدليل الاجتهادي ولا يعقل في الاصل مط وسيتضح الفرق بين كون الاصل مثبتاً وبين ترتب الاثر الشرعي عليه وانه ليس المثبت ما يترتب عليه امر غير الشرعي وان كان من الاحكام انشاء الله تعالى والى ما حققناه اشار العضدي بقوله ولم يظن عدمه فان المراد بالظن انما هو الانكشاف الذي ليس بعلم واعتبار عدم الدليل في موضوع الاستصحاب دليل على انه ليس دليلاً اجتهادياً والا فالظن بالبقاء انكشاف اصلاً فان الاستصحاب برزخ بين الدليل الصرف وبين الاصل المحض فان التنزيل منزلة العلم انما هو في الاستصحاب **واما** الدليل فهو منزل منزلة الموجب للعلم بتنزيل احتمال الخلاف منزلة العدم كما ان المقلد منزل منزلة العالم ومما حققناه يظهر فساد اخر في العدول عن تعريفها المشهور الى كون الشيء يقيني الحصول مشكوك البقاء فانه ليس في الاصل وسط في الاثبات وبذلك يظهر ما في ما افاده الاستاذ حيث فرع على ان الاستصحاب

هو الابقاء للكون السابق لا الاحتراز عن الابقاء لاجل العلة والدليل فان الحدوث ايض دليل فكيف يقابله مع ان
مقابلة العلة له ايض لا يخلو عن اشكال فانها ايض دليل فالواجب انما هو بيان الاختلاف في كيفية دلالة الوجود
السابق على البقاء مع الدليل الاجتهادي والا فمجرد تخصيص الاستصحاب بانه الاستدلال بالحدوث على البقاء
لا يكفي في الاحتراز عن استفادته بالدليل نعم يكفي ذلك في الاحتراز عن ساير الادلة لا عن الدليل
بقول مطلق الذي هو المقصود لكن الانصاف عدم توجه هذا الاشكال فان المقصود من الدليل هو الذي
دل على الحدوث هو المناط والعلة فالمقصود ان الدليل على البقاء ان كان هو الذي دل على الحدوث ومناط الحدوث
فليس من الاستصحاب لانه الحكم بالبقاء المستند الى الحدوث وعلم زوال الشيء من نفسه باختلاف الحيثيتين
لا من دليله ولا من علته مع ان الدليل على حكم الشرع ليس هو الحدوث ايض وانما هو مناط المحمول الذي يستقل
بادراكه العقل وهو البقاء بحسب الظاهر وهذا المحمول هو الدليل على حكم الشرع فالدوام الظاهري
العقلائي دليل على الدوام الشرعي من حيث ان تصرف الشارع مانع ورافع للاحكام العقلائية فبعد
احراز المقتضي لا يعتد باحتمال المانع وليس هذا من باب التقرير ولا من باب الملازمة فان الاخذ بالمقتضي مع
احتمال المانع باب آخر كما ستقف ان شاء الله تعالى والحاصل ان البناء على الحدوث والاخذ به وتطبيق
العمل عليه بناء على حكم العقل والاخذ بالطريقة العقلائية وقضية من الطريقة العقلائية وحكم العقل الجبلي
التي لا يتوقف على جعل الشارع وان كان له ان يتصرف فيها ويمنع منه وهذا مسلك وافق بعض عليه الا انه
لا ادراك له بعقله بل بفطرته وان لم يكن عاقلا على ما ادعاه بعض فاحتمال تصرف الشارع فيه بالنسبة الى احكامه
دفع لما ثبت في احتمال المانع لا يعتد به بنا الاقتضاء يستدل على الفعلية كما استقر عليه طريقة السلف و
الخلف في جميع ابواب الفقه وغيره فالاستصحاب هو الابقاء في مرحلة ترتيب الآثار وهو ابقاء حقيقة والدليل
انما هو البقاء الحكمي اي الظاهري الواقعي الذي يستقل بادراكه العقل فتفسيره بالحكم بالبقاء لا معنى له بل
الحكم العقلي اي المحمول انما هو نفس البقاء فانه هو المحمول العقلي الذي يستدل به على المحمول الشرعي المماثل له
كما في الملازمة حيث يستدل بالحسن والقبح العقليين على الحسن والقبح الشرعيين بل المماثلة فيما نحن فيه اظهر
فانه لا علية في المقام بل انما هو اقتضاء غير ممنوع فلا تغاير اصلا وانما هو حكم ظاهري يترتب الاثر بعد احراز
المقتضي وعدم الاعتناء باحتمال المانع ليس من الاستدلال باحد المتماثلين على الآخر ولما كان الركون الى حكم
بالفعلية على احراز الاقتضاء سمي دليلا فتدبر جدا فانه دقيق جدا وكما حققنا من ابتناء هذه التعاريف على
التسامح الشايع في التعاريف مطلقا تبين انه لا مجال للتحسين والتزييف فانه لا يصح شيء منها على التحقيق ونسبة
الكل على التسامح ولا ترجيح لشيء من وجوه التسامح فما صنعه الاستاد اعلى الله مقامه من الحكم بان التعريف بالبقاء
ما كان اسدها واخصرها وان التعريف الذي ارتضاه المحقق القمي ره ارضها لم يظهر لنا وجهه فانك قد عرفت
ان الابقاء ليس دليلا بل انما هو عمل المكلف بل هو معنى الاستصحاب لغة لان اتخاذ الشيء مصاحبا وابقائه على

ما كان عند المكلف معنى واحد فهو في الحقيقة تمسك بالحدوث واتكال عليه فان الاستدلال من الدليل ويندفع
عنه الاشكال بالاستقراء والتمثيل وكون الشيء متيقن الحدوث مشكوك البقاء اقرب الى الدليل من الابقاء و
ان كان الثاني انسب بالمعنى اللغوي فان للحالتين دخلا في الحكم الظاهري فكل منهما ركن في الاستصحاب فالدليل
هو الحدوث فقط لكن الاستدلال يتوقف على احرازه والجهل بالبقاء ومن المعلوم ان ما يتوقف عليه الاستدلال
اقرب الى الدليل من نفس التثبت والاستناد وليس المقام مما يلاحظ فيه معنى الكلمة لان التعريف للماهية
وليس تفسيرا للفظ وشرحا لمدلوله وبالجملة فكما ان كون الشيء متعلقا للوصفين محقق لمجرى الاصل
فكذا الابقاء جزء من اجزاء الاصل ولا وجه لتعريف الاصل بالعمل عليه على تعريفه بما له دخل في جريانه وكان ما دعا
الى ذلك ما زعمه من ان الابقاء هو الحكم العقلي بالبقاء فينطبق على تعريف الدليل العقلي وقد عرفت ما فيه
فان الحكم الذي هو الاعتقاد ليس دليلا وقد صرح هو قده بان تعريف الزبدة بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني
لوجوده في زمان سابق عليه وما نسبه شارح الدروس الى القوم من ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه مرجعه الى التعريف بالابقاء فالاثبات عين الابقاء وهو المراد بالحكم ومحصل مرامه
على ما يظهر من مجموع كلامه زاد الله تعالى في علو مقامه ان الاستصحاب على ما زعمه القوم عبارة عن الظن
العقلي بالبقاء وهو دليل على حكم الشرع فاثبات الشيء في الزمان الثاني ظنا تعويلا على وجوده في الزمان الاول
هو الدليل العقلي الذي يتوصل به الى الحكم الشرعي وقد عرفت ما فيه فالوجه ما نبهنا عليه من ان هذه التعاريف
تشبه التعاريف اللفظية في ابتنائها على التسامح وح لا يختلف الحال بالاقربية الى العرف والابعدية نعم ينبغي
ايض ان هذا انما يوجب خلاف رجحان الحدود والرسوم في افادة تصور المعرف والتسامح باب آخر وبين
مما حققنا ما فيما وجه به التعريف المزبور من ان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة وليس الدليل الا ما
افاد العلم او الظن بالحكم والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس الا كونه متيقن الحصول في الآن السابق
مشكوك البقاء في الآن اللاحق فلا مناص من تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات بما ذكره فانك قد
عرفت انه لا دخل لليقين والشك في الدلالة على الحكم العقلي والشرعي وانما المناط في الاول هو الوجود
السابق وفي الثاني البقاء الظاهري مع ان الاستصحاب من الادلة الفقاهتية لا من الامارات فكون التعريف
لما هو من الامارات واضح الفساد ثم قال لكن بيان الاستصحاب كما صرح به قده في اول كتابه ان اخذ من
العقل كان داخلا في الدليل العقلي وان اخذ من الاخبار فيدخل في الاخبار وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه
بما ذكره لان دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وليس هنا الا حكم العقل ببقاء ما كان
على ما كان والماخوذ من السنة ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشيء معلوما سابقا
مشكوكا فيه لا ينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين انتهى وفيه ما عرفت من ان الحكم العقلي انما هو
البقاء ولا فرق بين تعريفه بالابقاء وكون الشيء متيقن الحصول مشكوك البقاء بناء على التسامح ومع

لترجيح

المداقة ولا وجه لشيء من التعاريف ووجوب الحكم ببقاء ما كان المستفاد من الاخبار ليس استصحابا ولا دليلا كما يشعر به قوله ان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة فانه لا يتم الا على ان الاستصحاب على قسمين احدهما من الادلة والاخر ليس منها والحكم بالبقاء ليس ايضا من الادلة مع ان البقاء في المقامين معنى واحد ومن المعلوم ان متعلق حكم الشارع انما هو العمل لا الحكم والبقاء الذي يحكم به العقل ليس هو العمل بل انما هو البقاء الظاهري الذي ينطبق مع وجوب الابقاء **والحاصل** ان ثبوت ما ثبت تارة يحكم العقل واخرى بحكم الشرع واختلاف الحاكم لا يوجب اختلاف الحكم فجعل الاستصحاب بناء على استفادته من الاخبار وجوب الابقاء وبناء على استقلال العقل به اطلاعا عليه لا وجه له بل اما يقال انه الادراك والاذعان والاطلاع اما بدليل عقلي واما بدليل شرعي واما يقال انه نفس الثبوت الاصلي الظاهري شرعا او عقلا والتفكيك بجعله على الاول الاعتقاد وعلى الثاني نفس التنزيل يوجب اختلاف معنى الابقاء في المقامين وهو من وضوح الفساد بمكان ولا يخفى ان فيما افاده المحقق القمي ره في اول كتابه ايضا اشكالا فان البحث عن الاستصحاب بناء على اخذه من الاخبار ليس بحثا عن الخبر ايضا بل انما هو استفادة حكم منه وفرق واضح بين الامرين مع ان البحث عن الخبر ايضا ليس بحثا عن السنة وانما موضوع العلم هو السنة لا الخبر وعلى تقدير توجيه البحث عن الخبر بانه بحث عن ان السنة هل يثبت بخبر الواحد فيمكن توجيه هذا ايضا بانه بحث عما يستفاد من السنة اعتبارا وهو الاستصحاب فالبحث عن السنة اعم من البحث عن نفسها وعما يثبت بها ولكن سيظهر فساد هذا التكلف بل قد تبين ان الاستصحاب على هذا التقدير قاعدة فقهية فلا حاجة الى هذا التكلف ولا يخفى ان العدول عما تسامح به القوم من جعل العنوان الاستصحاب وتعريفه بما ينطبق عليه الى ما صنعه لا وجه له **توضيح ذلك** ان في المقام اصلين شرعي وعقلي ويستدل بالثاني على الاول وفي كل من الاستدلالين اربعة امور الدليل وهو في الاول البقاء العقلي وفي الثاني الحدوث والمدلول وهو في الاول البقاء الشرعي وفي الثاني البقاء العقلي والاستدلال يعني ترتيب الاثار والمعاملة مع مشكوك البقاء معاملة المتيقن وما يعتبر في المعاملة المزبورة وهو احراز الدليل وعدم الدليل على الخلاف والتسامح انما هو التسامح في تبديل الدليل بسبب الاطلاع عليه كما في الاستقراء وما يحصل به كما في التمثيل **واما** ما يعتبر في الركون اليه وهو انكشاف الحدوث وخفاء البقاء فلا وجه فلا وجه للعدول اليه عما صنعه القوم بعد ان لم يكن دليلا فليس هذا التعريف في الحقيقة الا كتعريف سائر الاصول بالشك فقط فانه غلط واضح **ثم** ان [illegible] كون الاستصحاب المعرف ما هو معدود من الادلة مع انه انما يقتضي اختيار ما اختاره بزعمه حيث فسر الحكم في الدليل العقلي بالتصديق وانما يتم هذا بناء على تفسيره بنفس الوسط مع انه ايضا لا يتم كما عرفت فكيف التوفيق بين التوجيه والاعتراض مع ان كلا منهما مبني على اصل مغاير لما يبتني عليه الاخر وبعبارة اخرى كون المحدود من الادلة يقتضي ان يعرف بما يساويه

رد على ما اشكل به المحقق القمي ره

الوسط انما هو التصديق واما هو المعلوم فعلى الاول فلا يجوز العدول عن التعريف بالابقاء الى كون الشيء معلوم الحدوث مشكوك البقاء وعلى الثاني لا مجال للاعتراض عليه بانه ليس حكما عقليا لانه هو التصديق مع ان ما افاده في مقام الاعتراض من ان الدليل العقلي حكم العقل ببقاء ما كان والمأخوذ من السنة وجوب الحكم ببقاء ما كان لا يكاد يتضح محصله حيث ان الحكم الذي يتعلق به الوجوب ليس الا ترتيب الاثار والمعاملة مع المشكوك معاملة المتيقن وفي جعل الابقاء عبارة عن الحكم مع انه ابقاء حقيقة في مرحلة ترتيب الاثار ثم تفسيره بالعمل والتفرقة بين الحكم في المقامين كالبقاءين وجعل الاستصحاب تصديقا على وجه وايجابا على الوجه الاخر ما لا يخفى مع ان نسبة الاستصحاب الى امر الشارع باعتبار ايجاب الحكم بالبقاء الذي هو ايضا استصحاب بتبعة الوهن وكانه سهو من قلم الناسخ فتفطن **ومما** ظهر ما فيما استدركه بقوله نعم ذكر شارح المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور وان جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور انتهى فانه حد للاستدلال لا الدليل فالمجموع هو الحد ومن المعلوم ان الاستدلال هو المجموع بل قد عرفت ان التعريف بالابقاء ايضا كذلك فانه عبارة عن التشبث بالوجود السابق وهو المراد بالاثبات في التعريف المنسوب الى القوم ومع صراحة كلامه في ان التعريف المجموع لا وجه للترديد المذكور فان المجموع هو المحمول لا فادة الثبوت لا احد الجزئين على سبيل الاجمال لكي يكون مجال للترديد المذكور فالحق ما فهمه منه صاحب الوافية وينطبق عليه ايضا ما عرفه به من انه التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وغير تلك الحال **فيقال** ان الامر الفلاني كان ولم يعلم عدمه وكلما كان كذلك فهو باق فالتعاريف كلها منطبقة وليس هذا التسامح الا كتسمية الاستدلال باحد الجزئين على الاخر تمثيلا فانه من حيث انه دليل اجتهادي حكم بالمماثلة وهذا من حيث انه حكم ظاهري ليس الا المعاملة مع مشكوك البقاء معاملة الباقي فسمي ابقاء وبهذا يطابق الاثبات والتمسك والاتكاء التفصيل الذي ذكره شارح المختصر وغيره واليه يرجع ما في القوانين ايضا **وبالجملة** فما في القوانين عبارة عن الوسط على ما هو مقتضى كونه حدا للدليل والصغرى في شرح المختصر مركبة من موضوع وهو معروض الحدوث ومحمول مركب من الحدوث والشك في البقاء فجعل ما في القوانين منطبقا على مجموع الموضوع والمحمول بديهي الفساد لانه ليس الا المحمول المنتسب فان كان الغرض انه ينطبق عليه محمول الصغرى الذي هو عبارة عن الوسط **ففيه** ان الوسط في شرح المختصر مركب من نفس الحدوث والشك في البقاء بحسب الظاهر مع ان اتحاد المحمول مع ما في القوانين عبارة اخرى عن اتحاد التعريفين لان الدليل عندنا ليس الا الوسط فلا معنى لانطباق الصغرى خاصة عليه **ومنه** ظهر فساد تخصيص الكبرى بالانطباق على تعاريف القوم فان هذا التفكيك لا معنى له لان الموضوع في الكبرى عين الوسط والمحمول فقط ليس ابقاء والتصديق ليس محمولا فان المحمول هو البقاء والظن هو الحاصل من القياس وانما تسامح فيه كتسامحه في ضم الشك الى

نقل كلام الوافية وما
اعترض به على تعريف
الوافية
رد ما فهمه منه صاحب الفصول
رد ما فهمه الشيخ ره

انحدوث بل المجموع حد واحد منطبق على تعريفنا القوم وهو الاستصحاب حقيقة بعد التسامح فى ضم الشك
الى الحدوث فان الوسط انما هو الحدوث فى القياس الاول والبقاء فقط فى الثانى **نعم** فى مقام تطبيق
مجرى الاصل الكلى على المورد يقال ان هذا معلوم الحدوث مشكوك البقاء وكلما كان كذلك فهو باق ولكن
هذا ليس استدلالا كما ان قولنا هذا ما ادى اليه ظنى وكلما كان كذلك فهو حجة فى حقى وحق مقلدى ايضا ليس
من الاستدلال فى شئ بل انما هو تطبيق فافهم **والحاصل** ان الاستصحاب عبارة عن اخذ الشئ مصاحبا
وكونه اسما للاصل المعلوم ليس على سبيل الارتجال قطعا غاية الامر تخصيص بعض الافراد بالعنوان الكلى كما
هو الغالب فى العلم المنقول ومن المعلوم ان الصحبة انما هى بين المكلف والحكم المعلوم حدوثه ولهذا
لا ينسب الا اليه فهو عمل على الاصل المزبور فحقيقة الاستصحاب ليس الا الاستناد الى الحدوث فى مرحلة
ترتيب الاثار الذى هو عين ابقائه على ما كان وهى عبارة عن معاملة خاصة من المكلف معه فهو لا
يرفع اليد عما كان يعلمه ولا يعرض عنه مع زوال مناط الاعتناء الذى هو الانكشاف التام وما بمنزلته كما هو
المفروض والاثبات ايضا ليس الا ذلك فانه يقابل الازالة والثبوت هو الوجود فى مرحلة ترتيب الاثار لا الوجود
العملى حيث انه ليس دليلا والانكشاف الاصلى ايضا امر واقعى لا يستند الى المكلف وليس اختياريا الا بتهم
النظر والاستدلال والفعل اختيارى ولكن الاستصحاب اصل عملى حتى على القول بحجيته فى نفسه وهذا المجمل هو
المفصل مما فى شرح المختصر ولهذا قال فى الوافية انه التمسك بثبوت ما ثبت ثم جعل ما فى شرح المختصر تفصيلا
له والتمسك ليس الا ترتيب الاثر وكون الاستصحاب اصلا هو المانع من جعله حكما والا فالتمثيل هو الحكم بالتماثل
ولكن لا حكم للشخص المستصحب لانه اصل لا استدلال وانما هو وظيفة عقلية او شرعية لفاقد الدليل
نعم هو برزخ بين الاصل المحض والدليل الاجتهادى ولهذا يقدم على البرائة والتخيير كما ان اصالة الصحة
ايضا كذلك **وبيان ذلك** ان الدليل الاجتهادى بمنزلة الدليل العلمى فلا فرق بينهما الا
بكون الكشف فى احدهما حقيقيا وفى الاخر تنزيليا حكميا **واما** الاصل فليس الا وظيفة صرفة لمن
لم ينكشف له الواقع بوجه من الوجوه فلا يعقل فيه الكشف والا اجتمع النقيضان الا ان الوظيفة قد تكون
بتنزيل المشكوك منزلة المتيقن وقد يكون لا على هذه الكيفية بل انما هى وظيفة خالصة والاول هو
الاصل البرزخى الكاشف فى مقام الجهل كشفا اصليا والثانى هو الاصل الخالص الساذج كالبرائة
ان قلت ان الدليل الغير العلمى ايضا انما يكون كاشفا للجاهل ولا يفيد الا الحكم الظاهرى الذى
اخذ الجهل فى موضوعه فما الفرق بينه وبين هذا القسم من الاصل **قلت** ان نفس الدليل انما يكشف
عن الواقع مط من غير ان يكون الجهل ماخوذا فى كشفه وانما يعتبر الجهل فى الدليل الدال على اعتباره وهو ايضا
اصل وكون مفاد الدليل حكما ظاهريا انما هو بلحاظ دليل اعتباره لا بملاحظة ذاته **ان قلت** ان
دلالته انما هى بدليل الاعتبار فانه انما يكون وسطا به لا فى نفسه فلا مناص عن ان يكون كشفه منوطا

قوله برزخ بين الاصل المحض والدليل الاجتهادى

بالجهل **قلت** ان دليل الاعتبار انما هو متمم للكشف لا محدث له ولكن النقص وجب الاحتياج الى
التتميم والتتميم هو التنزيل منزلة العلم فذات الدلالة غير متوقفة على الجهل لكن الركون اليها انما هو بالنسبة
الى الجاهل فالوظيفة المستفادة من دليل الاعتبار انما هو الركون الى الدلالة والكشف وهذا هو المراد
بالتتميم والا فالاعتبار ليس من سنخ الدلالة كى يكون تتميما لها حقيقة وانما يؤثر الاعتبار اثر التمامية
والشدة والضعف ليسا دائرين مدار الجهل فتبين انه لا مشاركة بين الاصل والدليل والمنشأ للاشتباه
انما هو افتقار الدليل الى الاصل فى وسطيته للاثبات **ان قلت** الاثبات ليس الا الكشف التصديقى
وقد اعترفت بان للاصل نحوا منه فالانكشاف الواحد معلول لامرين ذات الدليل وما دل على اعتباره
قبول الامر لا توقف الانكشاف فى الادلة على الجهل فانه ماخوذ فى موضوع مناطها الذى هو الاصل
قلت ان الكشف تحقيقى وتنزيلى والاول تام والثانى ناقص والاول لا يعقل ان يكون متوقفا
على الجهل والا لتوقف الشئ على نقيضه وانما المتوقف عليه هو الثانى حيث ان التنزيل منزلة العلم
لا يعقل الا مع عدمه وليس التنزيل منزلة العلم الا ترتيب ما يترتب عليه بالذات على ذلك الشئ المجهول
وذلك انما هو التنجز وجودا وعدما فان للشارع ان يتصرف فى احكامه بتنجيزه والمنع عنه ابتداء او بواسطة امره
بملاحظة جهة ولما كان كشف المعلول لنفس الدليل الاجتهادى مما لا يترتب عليه اثر فى مرحلة الاطاعة اى
تنجز الحكم والمنع منه الا بتصرف من الشارع توقف الركون عليه فى هذه المرحلة على الاصل فالاثر المترتب على
دليل الاعتبار امر مغاير لما يترتب على نفس الدليل **ان قلت** فعلى هذا لا يعتمد الا على الاصل والدليل
وجوده كالعدم حيث ان الاصل يكفى فى مرحلة الاطاعة وتحقق التنجز والمنع عنه ولا فرق بين وجود الدليل
وعدمه **قلت** كفاية الاصل فى التنجز والدفع لا تنفى الفرق مطلقا ولا توجب تسوية المقامين فان هذا
الاصل انما جعل الوظيفة الركون الى الدليل والذى يكشف عنه ليس خصوص الاحكام بل يثبت به كل
ما يكشف عنه بخلاف الوظيفة الابتدائية بل الحكم المنجز به ليس كالحكم المنجز بالاصل ايضا لان تنجزه
على وجه الانكشاف بخلاف التنجز بالاصل **ان قلت** ان الانكشاف ليس مناطا كما هو المفروض
فما معنى كون التنجز على هذا الوجه فحيث لم يكن التنجز بالكشف لم يكن لاعتباره وجه **قلت** ان المقصود
ليس الا الاخذ بالدليل والركون الى دلالته فالاصل وان كان اصلا من جهة الا انه تابع من اخرى فانه يوجب
الركون الى الدليل فليس له مفاد مستقل فالمعمول به انما هو مفاد الدليل والمعتبر انما هو دلالته ولا معنى
لاعتبار الدلالة الا كونه مشاركا للدليل العلمى فى جميع الاثار فما يترتب على الدليل العلمى بالذات يترتب
على المجعول بالاعتبار **والحاصل** ان للدليل العلمى دلالة وهو افادة القطع واعتبارا ذاتيا و
هو الركون الى ما حصل منه وفى الدليل المجعول انما يتعلق الجعل بالمرحلة الثانية وهو الركون على اثره
وهذا هو الذى يختلف الحال فيه فى المقامين وهو معنى تتميم كشفه وجعله علما ودليلا والا فنفس

قوله قلت ان الكشف تحقيقى وتنزيلى

الوسطية ليس بالجعل فنقطن هذا مجمل القول فى حقيقة الدليل المجهول وكيفيّته وسطيته ومعنى التنزيل فيه وكشف الشرع عن كيفية كشفه **واما** الوظيفة فقد تكون بتنزيل المجهول منزلة المعلوم وجودًا كما فى اصالة الصحّة والاستصحاب الوجودى او عدمًا كما فى الاستصحاب العدمى وقد تكون وظيفة محضة اى خالصة عن جهة التنزيل كما فى البرائة والتخيير فاستصحاب البرائة يباين استصحاب حال العقل الذى هو فى لسانهم عبارة عن قبح العقاب بلا بيان على ما ستتّضح انشاء الله فى الانحصار فانّه شرع فى دفع تنجّز الواقع على تقدير ثبوته كالعلم بعدمه وبقاء فى ان عدم استحقاق العقاب فى الاستصحاب ليس اثرا اوليا بخلاف البرائة الاصلية فانّه محض فى عدم استحقاق العقاب ولا حقيقة له الّا ذلك **ان قلت** قد اعترفت بانّ الاصل ليس الّا الوظيفة وبه افترق عن الدليل فكيف يعقل ان تختلف اثاره **قلت** لا اختلاف فى هذه الجهة وانّما هو فى اللحاظ فانّ الملحوظ قد يكون نفس التنجّز وعدمه كما فى اصالة البرائة وقد يكون الملحوظ هو الواقع فى مرحلة التنجّز والدليل فينزل المجهول منزلة المعلوم فى مرحلة التنجّز فالاصل قد يكون عين التنجّز وقد يكون ثبوت الواقع فى تلك المرحلة فالاختلاف انّما هو فى اللحاظ والّا فالاثر واحد وهذا كالفرق بين الحكومة والتخصيص فانّه لا اختلاف بينهما الّا فى اللحاظ حيث انّ الاول ناظر الى ما يحكم عليه بخلاف الثانى فيشتركان فى انحصار اثرهما فى قصر العام على بعض الافراد **توضيح ذلك** انّ البرزخيّة من وجوه فقد يكون باعتبار المتعلّق كما هو الحال فى الادلّة الاعتبار فانّها حاكمة بمعونة متعلّقاتها على الاصول وواردة فانّ نفس الدليل لا نظر له الى الاصل بخلاف الدليل الدالّ على الاعتبار فانّه لولم يكن للجهل حكم لم يكن معنى لتنزيل شىء منزلة العلم فالحاكم على الاصول انّما هو دليل الاعتبار فكذا الرافع للجهل فانّ المعلوم انّما هو الحكم الظاهرى وهو من دليل الاعتبار وقد يكون من حيث كون مفاده عدم زوال العلم تنزيلا كما فى الشكّ السارى بناء على جريان الاصل فيه بل فى الاستصحاب فى وجه فانّ المستفاد من الاخبار على ما يتوهّم تنزيل العلم الزائل منزلة الباقى باعتبار البقاء خصوصًا فى الحدوث والبقاء الموجب لاتّحاد متعلّق الشكّ واليقين ودليل اعتبار الدليل تنزيل غير العلم منزلته والاستصحاب تنزيل العلم الزائل منزلة الباقى فمفاد دليل الاعتبار ارتفاع الشكّ تنزيلا والاستصحاب ابقاء للعلم الزائل مع الجهل لا ارتفاعه فلهذا يقدّم عليه ايض وقد يكون تنزيل العلم بالمقتضى والشرط منزلة العلم بالعلّة التامّة بالغاء احتمال المانع وتنزيله منزلة العدم وقد يكون التنزيل اوسع من ذلك فالشكّ فى الشرط ايضًا لا يعتنى به كما فى اصالة الصحّة ايض وعليك بالتامّل فى الفرق بين المراحل وفى المقام شبهات اندفعت بما حقّقنا لا بأس بالاشارة اليها **منها** الاعتذار عن الاشكال على تعريفها القوانين بتباين التعريف للمعرّف وعدم انطباقه عليه بانّ المصدر مبنىّ للمفعول والكون مصدر للتامّة وفى الزمان اللاحق متعلّق به **فالحاصل** انّ كون الشىء مستصحبًا عبارة عن الوجود فى الزمان اللاحق للشىء المتّصف بالوصفين فانّ الاشكال انّما هو للجمود على معنى اللفظ وقد عرفت انّ هذا تعريف لموضوع البحث وهو من الادلّة لا ترجمة اللفظ فلا مسرح للاشكال

فى ان الاصول قد تفترق عن الدليل بانّ الاصول لا تثبت الآثار العقلية

كى يقتضى عند هذا الجواب الشنيع **ومنها** الاستشكال عليه بانّه مستلزم للنقل المرجوح لتباين المنقول عنه مع المنقول اليه **وفيه** انّ هذا التعريف ليس مستفادًا من لفظ الاستصحاب بل انّما هو استكشفه من انّ موضوع البحث من الادلّة لا عمل المكلف وحكمه المتفرّع عليه فلا خفاء فى المراد كى يكون المرجع ما تقرّر فى تعارض الاحوال ومنه يظهر فساد الاستشكال باستلزامه مخالفة المشتقّ للمشتقّ منه فانّ هذا الفاضل قدّه لا يريد بيان ما ذكر معنى الاستصحاب بل غرضه انّه ان استعملت فى هذه المقامات كان كناية عنه بقرينة انّ موضوع البحث ليس الّا ما هو دليل **ومنها** الاستشكال على عكسه بخروج ما اذا اتّحد زمان الشكّ واليقين وعلى طرده بشمول الشكّ السارى فانّ هذه العبارة مفادها كون الحدوث يقينيًّا والبقاء مشكوكًا فيه كما لا يخفى **ومنها** الايراد على تعريف الزبدة باثبات الحكم فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الاوّل بانّه غير مطّرد من جهة عدم اعتبار اليقين والشكّ فينتقض بالقضاء على القول بتبعيّته للاداء وبما وقع الاجماع على انّ الحكم الفلانى انّما يثبت فى الزمان اللاحق لثبوته فى الزمان السابق وهذا من الشناعة بمكان حيث انّ صريح الحدّ انّ المناط كون منشاء الحكم بالبقاء هو الحدوث وانّ الاذعان به للتعويل على الحدوث ومع تبعيّة القضاء للاداء انّ اعتبار الوقت للفعل ليس تقييدًا للحكم بل انّما هو تكليف فى تكليف فثبت الحكم بالدليل الدالّ على ثبوته فى الوقت فمنشاء الحكم هو الدليل الاجتهادى لا الوجود السابق ومع فرض قيام الاجماع على الحكم كيف يتوهّم كون الدليل هو الوجود السابق الّا ان يكون المجمع عليه هو الاستصحاب فليس الاجماع دليلا بل التعويل انّما هو على الوجود السابق **ومنها** الاستشكال بانّ الاثبات ينحصر فى الدليل العلمى وهذا اشنع من ان يبيّن وبالتأمّل فيما حقّقنا يتّضح فساد كثير ممّا صدر عن كثير هذا ملخّص القول فى تعريف الاستصحاب وكشف حقيقته فلنشرع فى بيان امور ينبغى كشف الستر عنها وتوضيحها **الاوّل** انّه لا اشكال فى انّ الاستصحاب اصل عملى لا دليل اجتهادى من غير فرق فى ذلك بين ما هو محلّ البحث وبين ما اطبقوا على اعتباره وهو عدم الاعتناء باحتمال الرافع ومعنى حجّيته من باب حكم العقل انّه اصل غير مجعول للشارع بل هو كساير القواعد العقلائيّة فى سياساتهم وهذا لا يستلزم كونه دليلا **واما** معنى اعتباره من باب الظنّ فليس الّا انّ هذا الاصل بحكم الانكشاف كما هو معنى الاعتبار الا ترى انّ الاصول اللفظيّة التى هى ادلّة اجتهاديّة ليست الّا الاخذ بالاقتضاء فانّ اصالة الحقيقة ليست الّا عملا بما يقتضيه الوضع وهو الدلالة على الموضوع له مع الغاء احتمال المانع وهو الصارف وهذا معنى الظهور النوعى وانّما الفرق فى كون المفاد فى الالفاظ الكشف حقيقة وفى الاستصحاب انكشافًا اصلا بمعنى انّ الكشف الحقيقى اثر المقتضى فى الالفاظ والمانع المشكوك فيه مانع عن الكشف فاللفظ نوعه يفيد العلم بمعنى طبيعته وان لم يفده فى خصوص مورد ايض لاحتمال المانع او لتحقّقه فمع احتمال المانع لا يفيد الظنّ بل الا ينفع ايض حيث انّ التعويل امّا على العلم واما على احراز الاقتضاء مع عدم الاعتناء باحتمال المانع فالمراد من كون

فى بيان امور ينبغى كشف الستر عنها

بيان معنى الظهور النوعي والفرق بينه وبين الظن النوعي

اعتبار الالفاظ من باب الظن النوعي ان اقتضاء الكشف يكفي في التعويل ولا يعتنى باحتمال المانع فهو ظهور
غير علمي مستند الى النوع في الالفاظ وفي سائر الموارد التي المقتضي شيء اخر غير الكشف فالاختلاف انما هو في
الاثار والا فالمناط شيء واحد وليس المعول في الاصول اللفظية الا ما يعول عليه في غيرها ولعله يزداد انضاحا
بتوفيق الله تعالى **وبالجملة** فليس الظن في الالفاظ والظهور الا الاصل فلا استبعاد في ارادة الاصل
من الظن ولا يخفى عليك انه لا مزية للتسوية بين الاصول اللفظية وغيرها من جميع الجهات بل لا ندعي الا
ان الحجة ليس الا هو العلم المعلول للوضع ضرورة انه مع عدم المانع يحصل العلم بالمراد بعد العلم بالوضع واحتمال
المانع يمنع عن حصول ما هو المقتضى اي العلم ثم انما يعول على الاصل وهو ترتيب الاثار على المقتضي بعد
الاعتداد باحتمال المانع وهذا مسلك يسلك في جميع الموارد بالنسبة الى جميع الاثار من غير فرق بين
الشرعية وغيرها وبين خصوص الدلالة وغيرها فالدلالة حيث لم تكن علمية كانت اصلية واقتضائية و
هذا معنى الظهور النوعي فاريد من الظن في المقام الانكشاف الاقتضائي وهذا هو الجامع بين الاصول
اللفظية والاقتضاء المعمول به في سائر الموارد والفرق ان الاثر في الالفاظ انما هو الدلالة فمع احتمال المانع
يعامل مع المقتضي معاملة الدال وفي غيرها امور اخر غير الدلالة وفي الوضوء يؤخذ بالطهارة النوعية وفي
البيع باللزوم النوعي عند الشك في الخيار وفي اللفظ بالظهور النوعي وهذا الفرق يمنع التشريك في التسمية
بالظن النوعي فالحكم بان الاصل هو الظن لا يتم الا في الالفاظ الا ان الظهور الاصلي في نفسه ايضا نحو ظهور
اذا كان بروزا كما عرفت وهو ظهور فعلي لا نوعي وما في شرح المختصر لا يتم الا على هذا الوجه ولا يشبه المقام
ما ذكروه بالنسبة الى الالفاظ من انها مفيدة للظن نوعا وانما الاشتراك من حيث تسمية الاصل ظنا بل قد
عرفت ان الاثر في الالفاظ هو القطع والمترتب على الاصل انما هو الانكشاف الاصلي فليس الحاصل في شيء من
الظن النوعي الظهور الاصلي المستند الى احراز اقتضاء النوع يعني لما كان نوع اللفظ مقتضيا للقطع
فمع احتمال المانع يحمل على ظهور اصلي يسمى بالظن لمشابهته له في عدم كون اعتباره الا بالتنزيل منزلة القطع
فهو ظن بمعنى ظهور غير قطع مستند الى اقتضاء النوع للقطع وربما يتوهم الجاهل المغرور ان هذا سخيف
ولكن لا يخفى على الناقد البصير ان السخافة انما هي في رأيه وليس كل معنى بعيد عن الاذهان سخيفا مع ان غرضنا
ليس الا ان هذا مجرد احتمال لو كان مرادا كان الكلام خاليا عن الفساد وانطبق على القواعد فان ظن النوعي لا
معنى له ولا وجه لاعتباره كما عرفت فتفطن وعلى هذا فالظهور ظهور اصلي ظني مستند الى احراز الاقتضاء
وانما الاختلاف في المقتضي بالفتح فهو في الالفاظ نفس الظهور الحقيقي اي العلم وفي غيرها امر اخر وقد
واتضح بما حققنا اما فيما افاده الاستاذ حيث **قال** ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة
للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار
واما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول

في انه يظهر من الجماعة الاعتماد على الاخبار في الاستصحاب

بهما وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه في الاصول المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم لكن
ظاهر كلمات الاكثر كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكما عقليا ولذا لم
يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار **نعم** ذكر في العدة انتصارا للقائل بحجيته ما روي عن النبي
من ان الشيطان ينفخ بين اليتي المصلي فلا ينصرفن احدكم الا بعد ان يسمع صوتا او يجد ريحا ومن العجيب انه انتصر
بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الاربعمائة
من ابواب العلوم واول من تمسك بهذه الاخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكي عنه في العقد الطهماسبي
وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تاخر عنهم **نعم** ربما يظهر من الحلي في
السرائر الاعتماد بهذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زواله من قبل نفسه بنقض
اليقين باليقين وهذه العبارة الظاهر انها ماخوذة من الاخبار انتهى **وقد** عرفت من تصريح من لا
يقول به الا من باب العقل اعتبار الشك في مجراه ولا معنى للاصل الا ذلك مع ان من المعلوم بالضرورة من
طريقة الخاصة والعامة المعاملة معه معاملة الاصول وعدم صلوحه للمعارضة مع شيء من الادلة
عند الجميع بل لم يجعل احد العمل بالاصل المثبت مقتضى القاعدة مع ان الاشكال في كون الدليل مثبتا
مما لا يتعقل فان اثبات حقيقة الدليلية مع ان من المسلم بين الفريقين عدم حجيته الا في مقام الدفع دون
الاثبات يعني انما يدفع المانع عن الاقتضاء الثابت لا انه يصير وسطا للاثبات ما لم يكن ثابتا فانه شان
الدليل وليس الاستصحاب الا اصلا ويزداد هذا ايضاحا انشاء الله وكيف كان فلو لم يكن الا تنصيص
الجميع باخذ الشك في مجراه لكفى به شاهدا على انه عند الجميع اصل فانك قد عرفت ان الدليل لا يعقل
ان ينظر الى غير الواقع من حيث هو كذلك والدليل الغير العلمي انما يعتبر الشك فيما يدل على اعتباره **نعم**
سمعنا الاستاد قده في الدرس يدعي ان القائل بحجية الاستصحاب من باب العقل انما يعتبر من باب الغلبة
والظن الناشي عن الغلبة يتوقف على امور اشتراك غالب الافراد في الحكم واختصاص النادر بحكم مغاير و
دوران الشيء بين القسمين فلو لم يكن فرد نادر معلوم المخالفة لم يؤثر الاستقراء في الكشف فالظن بالحوق
بالغالب فرع دوران الشيء بين الامرين وهو المراد بالشك ولكنه ايضا فاسد فان الظن انما هو لاستظهار
ان المناط فيما اشترك فيه الغالب انما هو الطبيعة الكلية من غير مدخلية شيء اخر والخروج عن هذه
الطبيعة ليس احتماله الا ضعيفا فمن الظن بالعلة يحصل الظن بالمعلول والعلم بمخالفة النادر لا وجه
لاعتباره بل احتمال التسوية جميع الافراد اقرب الى حصول الظن من احراز الفرد النادر المخالف فتبين ان
كونه دليلا لا يجامع اعتبار الشك في مجراه فهو نظير البراءة الاصلية لا من قبيل القياس **واما**
ما استظهره من الجماعة من انه عندهم حكم عقلي فهو كذلك بل هذا صريح كلماتهم والمعلوم على سبيل
القطع من طريقتهم على ما سيتضح انشاء الله ولكن اين هذا من اعتباره من باب الظن وجعله من قبيل الاستقراء

والتمثيل **واما** عدم استنادهم في حجيته الى الاخبار فانما هو لاستقلال العقل به والاخبار انما هو مؤكدة له ولا يدل على ما يزيد عما جبلت عليه فطرة الحيوانات على ما سنبطهر انشاء الله تعالى مع ان الاستناد الى الاخبار في كلام الاساطين قدهم في غاية الكثرة كما لا يخفى على المتتبع ففي المنتهى لو شك في بلوغ الكرية فالوجه النجس لان الاصل القلة ويحتمل عدمه لانه كان طاهرا قبل وقوع النجاسة وشك في تنجسه بها ولا يدفع المتيقن بالشك انتهى **وفيه** ايضا لو شك في نجاسة متيقن الطهارة جاز الاستعمال وبنى على اليقين ولو تيقن النجاسة وشك في الطهارة بنى على النجاسة عملا بالمتيقن وتركا للمرجوح انتهى **فقوله** فيه ولا يدفع المتيقن بالشك كالصريح في الاستناد الى اخبار الباب وكذا قوله عملا بالمتيقن وقوله تركا للمرجوح استناد الى طريقة العقلاء المعبر عنها بالظن فليتبع وتفطن مع انه على تقدير استفادته من الاخبار لا وجه لاختصاصه بالموضوعات بل يعم الاحكام والموضوعات على كلا المسلكين على ما سنبطهر انشاء الله نعم **لبعضهم** حيث زعم انه على ما اختاره لا معنى للاستصحاب الا ترتيب الآثار الشرعية والحكم الشرعي لا يترتب عليه اثر شرعي مغاير له وانما المترتب على بقائه امر عقلي لا يثبت فيه العقل فلا معنى لاستصحابه ولكن الزمخشري موضع بان استصحاب الحكم ايضا يجوزون ان اثره اثبات مماثل ما كان وكيف كان فعدم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات مع وضوحه في نفسه يزداد اتضاحا انشاء الله تعالى

الثاني فليظهر تماما انما الاستصحاب لا حقيقة له الا المعاملة مع مشكوك البقاء معاملة المتيقن وانما الاشكال في انه اصل عقلائي او شرعي فكونه من الادلة العقلية من قبيل كون اصالة البرائة كذلك ولو كان دليلا اجتهاديا فهو في القياس الاولى نفس الحدوث وفي القياس الثانوي الذي يثبت به الحكم الشرعي هو البقاء المستدل عليه بالحدوث **وقال** الاستاد قده ان عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب افادة الظن من الادلة العقلية كما فعله غير واحد منهم باعتبار انه حكم عقلي يتوصل به الى الحكم شرعي بواسطة خطاب الشارع فنقول ان الحكم الشرعي الفلاني قد ثبت سابقا ولم يعلم ارتفاعه وكلما كان كذلك فهو باق والصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية فهو والقياس والاستحسان نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة انتهى **وفيه** ما عرفت من انه اصل مطلقا لا دليل مع انه لو كان دليلا اجتهاديا على الحكم الشرعي فليس الوسط في اثباته الا البقاء الذي يستقل العقل به ذاكر **واما** الحدوث فهو دليل على الدليل كما انه لو ثبت حسن شيء او قبحه بدليل فالدليل على الحكم الشرعي انما هو الحسن والقبح لا ما استدل به عليهما هذا بناء على تفسير الحكم في تعريف الدليل العقلي بالوسط واما على تقدير تفسيره بالتصديق فالدليل هو الظن كما يوهمه كلام شارح المختصر فعد كون الحدوث دليلا عقليا على الحكم الشرعي واضح مع ان قوله بواسطة خطاب الشرع الظاهر انه سهو من القلم حيث ان التوصل ليس بواسطة خطاب الشرع فيما لا يستقل به العقل بل العقل يستقل بالتوصل ضرورة الفرق بين كون المتوصل به خطابا شرعيا وبين كون المتوصل به بواسطة خطاب الشرع فافهم **والحاصل** انه عرفنا الاستصحاب بالابقاء المفسر بالحكم بالبقاء وصرح ان مستند الحكم هو الحدوث

فكيف يمكن جعل الدليل على الحكم الشرعي الحدوث وهذا تفكيك بين دليل الحكم وبين الاستصحاب وجعل الاستصحاب مدلولا عليه فان الحكم بالبقاء يستدل بالحدوث عليه فهذا تهافت واضح وخلط بين ما جعله القوم وسطا في القياس الاولى وبين ما رامه من دليل الحكم الشرعي الذي هو نتيجة ذلك القياس مع ان في جعله من العقليات الغير المستقلة ايضا اشكالا **الثالث** قد حققنا قبل الشروع في الادلة العقلية ان معنى البحث في العلم عن العوارض الذاتية للموضوع ان المبحوث عنه انما هو العرض الذاتي فلا بد ان يكون عنوان المبحوث عنه عرضا ذاتيا للموضوع ومن المعلوم ان موضوع الاصول لو كان فنا على منوال ساير الفنون انما هو الدليل على حكم الشرعي من حيث هو كذلك لا ذات الكتاب والسنة وغيرهما فالدليل وساطته في عروض الموضوعية للاربعة فهو الموضوع حقيقة فليس البحث عن الحجية والدليلية الا كالبحث عن كون شيء كلمة ومن المعلوم ان البحث عن كون شيء من مصاديق الموضوع ليس بحثا عن العوارض الذاتية للموضوع بل ليس من المسائل وانما هو من المبادي التصورية فان التصور يطلق على خطور الشيء بالبال وعلى معرفته ويعتبر في الثاني الجزم فيشبه التصديق وهذا معنى قولهم في تعريف المعرف انه ما يقال على الشيء لافادة تصوره فان الحمل انما هو في القضية العقلية ولا معنى له الا التصديق فمن لا يجزم بان الانسان حيوان ناطق لم يعرفه وان خطر بباله الامران وتبيان الفرق بين الجزم التصديقي والتصوري مقام آخر **وبالجملة** فالبحث عن دليلية الدليل لا يعقل ان يكون بحثا عن العوارض الذاتية لموضوع الاصول فان الموضوع للبحث انما هو ذات الشيء المعروض للدليلية والدليل محمول في المسئلة المبحوث عنها ولا بد في مسائل العلم ان يكون موضوعها عرضا ذاتيا والمعروض للدليلية كيف يكون عرضا للدليل فانه يستلزم كون المعروض عارضا والموضوع محمولا ولا ينافي ما حققناه جواز كون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم او مركبا فافهم هذا لو كان البحث عن حجية الكتاب والسنة وقيميتهما والامر في البحث عما يثبت به السنة كخبر الواحد اوضح **واما** المقام فليس البحث في الحقيقة عن دليلية الدليل ولا عن دليلية دليل بل انما هو بحث عن وجوده فانه لو كان في الواقع حكم بالبقاء بمجرد الحدوث يعتبره العقلاء فلا اشكال في اعتباره وانما البحث عن تحققه كما ان البحث في اصالة البرائة عن تحقق موضوع حكم العقل وهو عدم البيان فان الكبرى لا يشك فيه عاقل ولا يمنعها الا مكابر وانما الاخبارية يدعون البيان ويجوزون ارتكاب الشبهة المحصورة يمنعه حيث ان العلم الاجمالي عنده كالشك البدوي مطلقا او في الجملة بالذات او بالجعل من الشارع ولا اشكال في الكبرى ولا يعقل كون البحث عن وجود الموضوع او موضوعيته من مسائل الفن وقد حققنا في اول الباب ان الاصول ليس فنا بل انما هو مقدمة لمسائلها جامع به تميزه عن غيرها فراجع ذلك المقام **وقال** الاستاد قده ان مسئلة الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقلية مسئلة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلا على الحكم الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء **نعم** يشكل

يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي ره في القوانين وحاشيته من ان مسائل الاصول ما يبحث فيه عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا لا عن دليلية الدليل وعلى ما ذكره قده فيكون مسئلة الاستصحاب كمسائل حجية الادلة الظنية كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما من المبادي التصديقية للمسائل الاصولية وحيث لم يتبين في علم اخر احتيج الى بيانها في نفس العلم كاكثر المبادي التصورية **نعم** ذكر بعضهم ان موضوع الاصول هو ذات الادلة من حيث يبحث عن دليليتها او عما يعرض لها بعد الدليلية ولعله موافق لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها اما على القول بكونه من الاصول العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب ح قاعدة مستفادة من السنة والمسائل الاصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم لا تنقض اليقين بالشك وهي المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر وعن احوال الفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة البرائة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف **نعم** يندرج تحت هذه القاعدة مسئلة اصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج المسئلة الاصولية احيانا تحت ادلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج انتهى **وفيه** ما عرفت من ان الاستصحاب بناء على استقلال العقل به ليس الا اصلا واقعيا يستقل العقل بادراكه كاصالة البرائة والاحتياط وليس البحث عن حجيته بل انما هو بحث عن تحققه بل لا معنى للبحث عن حجية الاصل مطلقا وانما يبحث في الاصول عن تحققها او عن تحقق مجاريها فان وظيفة الجاهل اما عقلية او واقعية لا يتوقف على جعل الشارع واما شرعية جعلية وعلى اي تقدير فليس هنا امران الشيء ووصف الحجية فالنزاع في مسئلة البرائة والاشتغال في تعيين الاصل الذي يعول عليه بمعنى وظيفة الشاك في التكليف وفي المكلف به لا في حجية الوظيفة فحجية اصل البرائة لا معنى لها الا تحققها بمعنى ان الجاهل معذور في الواقع مع قطع النظر عن الشرع ولا يجر عليه التكليف حال الجهل وان لم يحرز الشارع بتصرف منه وحقيقة حجية الاستصحاب ليس الا ان وظيفة الجاهل بالبقاء العالم بالحدوث ان يعامل مع المشكوك فيه معاملة معلوم البقاء فليس البحث فيه عن احوال الحكم العقلي وهذا ليس الا كالبحث عن حجية المفاهيم فانه بحث عن تحققها وبعد التحقق فالحجية مسلمة وكذا في المقام الاشكال في الركون الى الوظائف العقلائية ما لم يمنع منها الشارع حيث يكون له ذلك وانما الاشكال في كونه وظيفة عقلائية فلو كان البحث عن دليلية الدليل من المسائل الاصولية لم ينفع في المقام حيث ان البحث فيه ليس الا عن تحققه ولو كان تحققه لم يكن اشكال في الركون اليه والاعتماد عليه مع ان عدم كون البحث عن الدليلية من مباحث الاصول بعد التسالم على ان موضوع الاصول انما هو الدليل من حيث هو كان من الواضحات ولا وقع لاسناد هذا الاشكال الى القوانين خاصة بل هو اوضح من ان يختص احد بالتنبيه له وقد عرفت انه على هذا ليس من قبيل حجية ظاهر الكتاب كما ان حجية الخبر ليس من قبيل واحد منهما ولا ما نحن فيه من المبادي التصديقية

بل انما هو من المبادي التصورية نعم من ذهب الى ان موضوع علم الاصول هو ذوات الادلة من حيث يبحث عن دليليتها او عما يعرض لها بعد الدليلية فلا يبعد بمقالته فانها لا ترجع الى محصل فانه جمع بين النقيضين فان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات على ما حققناه في اول البحث ودفعنا عنه الشبهات ومعنى ان تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات ان التي يختلف باختلاف حيثياته اعتبارا فالكلمة من حيث الاعراب والبناء غيرها من حيث الصحة والاعتلال وهي من حيث الصحة والاعتلال غيرها من حيث الفصاحة والبلاغة وهي من حيثهما غيرها من الحيثيين ولهذا المقدار من التمييز يكفي في تمايز العلوم وهو من العلوم اختلاف الاحوال باختلاف الحيثيات فان حالة الكلمة من حيث الاعراب والبناء الفاعلية والمفعولية ومن غير هذه الحيثية لها حالة اخرى فلا يعقل كون حيثية الدليلية معتبرة في الموضوع ومع ذلك يكون البحث عن ذات الدليل ولو من حيث خصوص البحث عن الدليلية من المسائل فانه لا جامع بين الحيثيين فان معنى كون حيثية الدليل معتبرة في موضوعية الا يعقل ان موضوع البحث لا بد وان يكون مما يطرء على الشيء من هذه الحيثية كالتقاوم فانه انما يطرء الشيء من حيث الدلالة والبحث عن الدليلية بحث عن ذات الشيء لان صفة الدلالية التي تعرض الشيء هو المحمول في المسائل التي يطروها اعتبارا ومن حيثية خصوصه بل انما تعرض لذاته **وبدا** بان اختصاص البحث عن الدليلية وامتيازه عن سائر المسائل التي انما هو بالمحمول فان الموضوع انما هو ذات الدليل ومع اعتبار حيثية الدليلية في الموضوع بحيث يكون التمييز بها لا يعقل ان يكون البحث عن ذات الشيء من المسائل ولا ينفع اعتبار خصوصية المسئلة باعتبار خصوصية المحمول فانه لا يجمع بين اعتبار حيثية الدليلية في الموضوع مع اعتبار خصوصية المحمول وهو من الوهن بمكان **واما** الموافقة لتعريف الفن فلا يرجع الى محصل لان كل فن لا بد وان يكون تميزه بتمايز الموضوع ومع عدم الانطباق على الميزان لا يجدي شيئا فالتعريف لا يصح الا ان يرجع الى ذلك فالقواعد الممهدة للاستنباط انما تكون قواعد اصولية حيث كان البحث فيها عن العوارض الذاتية للدليل والا فمجرد التمهيد للاستنباط لا يجدي بناء على كون الاصل تابعا هذا التعريف لا ينطبق على ما اخترناه لان حيثية مباحث الاجتهاد والتقليد ليست ممهدة للاستنباط بل انما هي نفس الاستنباط **وبالجملة** فيكون الغرض من التمهيد استنباط الاحكام ليس مما يصلح للتمييز ومما حققنا يظهر ما في قوله قده والمسئلة الاصولية هي التي بمعونتها الخ فان هذا انما ينطبق على التعريف الذي ذكره وفيه ما فيه ويظهر مما حققنا انه لا مناص من ارجاع المسئلة الى البحث عن العرض الذاتي للموضوع ومجرد كون النفع للمجتهد وعدم انتفاع المقلد ليس مناطا في ذلك من حيث هو هو **نعم** لا ينفع العلم بالدليل الا للمستدل فالذي لا يقدر على الاستدلال لا يحتاج الى معرفة احوال الدليل فالميزان كون المسئلة اصولية انما هو كون البحث فيها عن العوارض الذاتية ولا ينفع كون العلم بها وظيفة المجتهد فان المجتهد يحتاج في استنباطه الى معرفة امور ليس شيء منها من الاصول فليس اختصاص المجتهد بالاحتياج الى العلم

بشيء منها لكون المسئلة اصولية **نعم** بعد احراز عدم كون المسئلة من غير الاصول والفقه ودوران الامر بين الفنين فلهذا وجه مع ان كثيرا من القواعد الفقهية ايضا مما لا ينتفع به غير المجتهد كمسائل القضاء وظهر مما حققنا ما فيما افاده الاستاد حيث **قال** بعد ما مر نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجرائها في موردها اعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهي مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد وهذا من خواص المسئلة الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص بها المستنبط ولا حظ لغيره فيها انتهى فان اختصاص المجتهد بالاجراء لا ينافي كونه من الفقه كما هو الحال في كثير من القواعد الفقهية مع ان اجراء الاصل بناء على هذا ليس الا تطبيق الكلي على الفرد وهو ليس الا الاخذ بالوظيفة الشرعية ولا فرق فيه بين المجتهد والمقلد غاية الامر ان المقلد لا يستقل باحراز الموضوع وهذا لا ينافي استقلاله باجراء الاصل مع ان هذا ليس من الاستنباط في شيء فتعليل اختصاص المجتهد به بان المسائل الاصولية مهدت للاجتهاد والاستنباط فاختص به المجتهد لا معنى له حيث ان الاختصاص في المقام على تقدير تسليمه ليس من هذه الجهة فان العمل بالاصل انما هو مع فقد الدليل فحيث لا اجتهاد ولا استنباط يعمل بالاصل **وبالجملة** فالاصل ليس الا وظيفة الجاهل والمجتهد انما ينوب عن المقلد في احراز الجهل وعدم الدليل ويشتركان في الوظيفة وهذا ليس من حيث انه ممهد للاستنباط بل انما هو وظيفة لغير المستنبط الجاهل بالحكم ولما اختص المجتهد بالاستنباط فالعلم اختص بمعرفة عدم الدليل واين هذا من كون الحكم ممهدا للاستنباط **ثم** قال فيه **فان قلت** ان اختصاص هذه المسئلة بالمجتهد لاجل ان موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص الا للمجتهد والا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد **قلت** جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بالخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد **نعم** تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية والا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد انتهى **وفيه** ما عرفت من ان الفرق بين نيابة المجتهد في الاستنباط واستكشاف الحكم وبين النيابة في احراز عدم الدليل وكون المقام مجرى للاصل توضيح ذلك انه فرق بين التسوية في جعل الاحكام وبين التساوي في التمكن من العمل ولا اشكال في الاول فان الاحكام بحسب اصل التشريع مشترك بين المجتهد والمقلد الا ما يكون من قبيل القضاء وسائر المناصب لكن الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لا يتمكن من العمل بحجية الادلة وما يتعلق بها لانها جهات الاستنباط والمفروض انه ليس من اهله وهو عنه بمعزل **واما** الوظائف المقررة لمن لم ينكشف له الواقع ولا دليل يدل عليه فيعمل بها كل من المقلد والمجتهد

على السواء فالوظيفة كالحكم التكليفي الفرعي يعمل بها كل مكلف ولا يعلم شيئا منهما غير المجتهد ان كان ناظرا من والمجتهد مختص بالعلم والمقلد يشاركه في العمل فلا فرق بين الاصول العملية والاحكام الفقهية **واما** حجية الخبر فانما يعمل المجتهد بحيث انها لا تنفع الا للاستنباط وكذا احكام التعارض كما ان احكام القضاء وانا بها لا يعمل بها الا القاضي فحجية خبر الواحد كسائر الاحكام لا يختص بها المجتهد الا ان العمل بها مختص بها المجتهد كسائر المسائل الاصولية فليس ما يختص به المجتهد الا تشخيص العمل به بل يختص بنفس العمل فانه عبارة عن استنباط الحكم بواسطته فليس حال الاصل الا كحال المسائل الفقهية بخلاف سائر المسائل الاصولية وظهر بما مر فساد ما صدر من بعض الشاذة الفحول فانه **قال** استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل كاستصحاب حكم السبت فان الاصل فيه انتفض بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بهما قطعا وح فينعكس الاصل في الترتيب يكون الحكم فيه ببقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب فلا يرتفع الا مع العلم بزواله والخاص وان كان استصحابا يقدم على العام وان كان كتابا كما حقق في محله **واما** استصحاب الحل ففائدته الحل بالفعل وهي لا تنافي التحريم بالقوة والحل المنجز يرتفع بحصول شرط التحريم **فان قلت** مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك **قلنا** الاستصحاب في كل شيء ليس الا بقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل فهو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته وليس عموم قولهم لا ينقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بالقياس الى احاد الاخبار الموثقة فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابل الاصول والعمومات الدالة على الطهارة والحل وفي مسائل العصير ما يبتني على ذلك ايضا كمسئلة الشك في ذهاب الثلثين وكون التحديد به تحقيقا لا تقريبا وكذا مسئلة خضب الاناء وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل ولولا ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك وهذا من نفائس المباحث فاحفظه انتهى **وفيه** ما عرفت انه اصل لا دليل حتى على اعتباره عقلا ولا معنى لجعل دليل الاصل ومدركه عاما والاصل الجاري في كل مورد باعتبار خصوصية المورد خاصا بل الاصل ليس الا هو الضابط الكلي والموارد انما هي مجاري لها لا افراد وهذا بناء على استفادته من الاخبار في غاية الوضوح ولا مجال لتوهم كونه دليلا ان قلنا بانه امر تعبدي متلقى من الشارع وليس تقييد

علی العموم اما من جهة انه خاص بل انما هو للتحکیم حیث ان حلیة الاشیاء انما هی حلیة اقتضائیة بحیث لا
ینافی طرو الجهة المحرمة وقد ثبت التحریم بالغلیان وحیث حکم ببقاء المحرمة الطارئة بالاستصحاب فلا
مجال لما دل علی الحل حیث لا محرم **ومنه** یظهر الحال فی سائر ما ذکره وزعم ان تقدم الاستصحاب انما
هو من باب تخصیص العام بالخاص مع انه یتقدم علی کثیر من الاصول ایض ولا فرق بینهما فی ذلک فیمکن ان
یقال ان قوله الناس فی سعة مما لا یعلمون یدل علی اعتبار اصل البراءة والاصل الجاری فی کل مورد
دلیل علی الحکم الثابت فیه وهو خاص ایض فما وجه لتقدم الاستصحاب علیه بل مقتضی ذلک تقدم سائر
الاصول ایض علی العمومات **وبالجملة** فالاصل لیس الا الوظیفة وکثرة الموارد لا ینافی وحدتها
ولا معنی لتعدد اصالة البراءة بتعدد الشبهات ولا فرق بینها وبین الاستصحاب من هذه الجهة
بل المناط فی تقدیم الاصل علی الدلیل وتقدم بعض الاصول علی البعض انما هو الحکومة **وبالجملة** فلیس
حال الاصل فی موارده الا کحال الدلیل فی موارده فی عدم التعدد بتعدد الموارد ولا فرق بین ان یکون المستفاد
من الدلیل حکما واقعیا او وظیفة فی کونه حکما واحدا وان تعدد الموارد والمجاری ولا یؤثر اختلاف المورد
فی اختلاف الحکم ولا یوجب کون المورد خاصا صیرورة الحکم دلیلا خاصا واین الحکم من الدلیل مع انه
صرح بان الاستصحاب فی کل شیء لیس الا بقاء الحکم الثابت له ومن المعلوم ان البقاء حکم لا دلیل و
لیس عنده بقاء عقلی یستدل به علی البقاء الشرعی ولا مجال لتوهم ان البقاء الشرعی دلیل ولقد اجاد
فی جعل الاستصحاب عبارة عن البقاء الا انه صرح قبل ذلک بانه ثبوت الحکم لثبوته فی الاول **وقال**
فی مقام اثبات حجیة الاستصحاب بالاخبار **فان قلت** ان دلیل ثبوت الحکم فی الحالة الاولی وهی
حالة الیقین ان عم الثانیة اعنی حالة الشک کان الحکم مستصحبا فیها مستمرا الیها لبقاء الدلیل
واستمراره وان لم یعم الثانیة کان الحکم مختصا بالاولی غیر متجاوز عنها الی الثانیة والا کان من غیر
دلیل ثم نقل کلام المحقق قده ثم قال **قلت** ان دلیل الحکم لو عم الحالتین کان ثبوت الحکم فی الثانیة
للنص لا للاستصحاب فان الاستصحاب هو ثبوت الحکم لثبوته فی الاولی لا لدلیل ثبوته فیها ولا یلزم
من انتفاء دلیل الخاص وهو العموم فی دلیل الاولی ان یکون الحکم فی الثانیة من غیر دلیل لان نفی الخاص
لا یستلزم نفی العام والدلیل فی الثانیة هو ثبوت الحکم فی الاولی المستلزم لثبوته فیها بما مضی
من الدلیل علی حجیة الاستصحاب **وتوضیح المقال** ان الدلیل الدال علی الحکم فی الحالة الاولی
لا یخلو اما ان یدل علی ثبوته فیها وفیما بعدها او یدل علی ثبوته فی الحالة الاولی خاصة ولا یعلم منه
حکم الثانیة وجودا وعدما بل یکون مسکوتا عنه فی ذلک الدلیل ولا ریب ان الحکم فی الصورة الاولی
یختص بالحالة الاولی اذ المفروض فیها دلالة النص علی انتفائه فی الثانیة والاستصحاب ممتنع مع
ذلک قطعا وفی الثانیة یعم الحالتین ویکون الحکم فی کل منهما ثابتا بنفس الدلیل من غیر ان یکون

الی احدهما اولی من نسبته الی الاخری وهذا استدلال بعموم الادلة ولیس من الاستصحاب فی شیء
واما الصورة الثالثة فهی مسئلة الاستصحاب المتنازع فیه فالخلاف فیها یرجع فی الحقیقة الی
الخلاف فی دلالة الثبوت علی البقاء والدوام فالنافون للحجیة منعوا ذلک نظرا الی ان الشیء قد یثبت ولا یدوم
فلا بد لدوامه من دلیل غیر دلیل الثبوت کزواله فاذا فقد من الجانبین وجب الرجوع الی الاصول الشرعیة
وکان الحکم فی الحالة الثانیة تابعا لما یقتضیه حکم الاصل فی البقاء والزوال **واما** المثبتون فانهم
قالوا الاصل فیما یثبت ان یدوم شرعا وان جاز زواله عقلا واحتجوا علی ذلک بوجوه وقد اشرنا الی ما هو
المختار منها وبینا وجه الدلالة فیه فعندهم دلیل الحالة الثانیة هو الثبوت فی الاولی ودلیل ثبوت الحکم
فیها ثبوته فی الاولی هو دلیل حجیة الاستصحاب کقوله لا تنقض الیقین بالشک مثلا فلا یلزم الحکم فی
الثانیة من غیر دلیل ولا الحکم فیها بدلیل حکم الاولی کما لا یخفی انتهی فهو کما تری قد صرح فی مواضع من
هذا الکلام بان الدلیل علی البقاء انما هو الحدوث وان المستفاد من الاخبار وغیرها انما هو اعتبار
دلالة هذا الدلیل وهو دلیلیته للبقاء لیس استصحابا وانما الاستصحاب علی هذا هو الحدوث او الثبوت
المعلول له ولا یخفی ما بین الکلامین من التهافت ولا یخفی مع ذلک ما فیه من الخلط بین الاصل العقلی
والشرعی فان الاخبار لا تدل علی حجیة الحدوث وانما المستفاد منها هو المضی علی الیقین وستعرف معنا
انه نعم وکیف کان فلا اشعار فیها الی اعتبار الحدوث وانما هو موضوع الاصل العقلی عند القائل به لا
دلیل ولعل بالتامل فیما ذکرنا یندفع التهافت بالتکلف کما اندفع الاشکال من غیره فلاحظ وتدبر **الرابع**
ان المراد من حجیة الاستصحاب من باب الظن لیس الا انه انکشاف اصلی فانه ظهور لیست حجیته بالذات
علی ما بیناه ولم یتوهم احد دوران اعتباره مدار الظن الشخصی بل الادلة الاجتهادیة لم یتوهم احد دوران
اعتبارها مداره کما لا یخفی علی المطلع علی ابواب الفقه **وقد صدر** عن شیخنا البهائی قده فی حبل
المتین ما یقضی منه العجب حیث قال لا یخفی ان الظن الحاصل بالاستصحاب فیمن تیقن بالطهارة وشک فی
الحدث لا یبقی علی نهج واحد بل یضعف بطول المدة شیئا فشیئا بل قد یزول الرجحان ویتساوی الطرفان بل ربما
یصیر الراجح مرجوحا کما لو توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شک عند المغرب فی صدور الحدث منه و
لم یکن من عادته البقاء علی الطهارة الی ذلک الوقت والحاصل ان المدار علی الظن ما دام باقیا فالعمل علیه
وان ضعف انتهی ولا یخفی انه اعلی الله مقامه لا یلتزم باعتبار افادة الظن فی الاستصحاب فی ابواب الفقه خصوصا
فی الشبهات الموضوعیة فالصائم حیث لا یظن ببقاء النهار یجوز له الافطار والمرتبة حیث لا تظن ببقاء
الطهارة لا یجب علیها العبادة والزوج حیث لا یظن حیوته ینکح زوجته وهکذا کلا ثم کلا **واعجب**
منه ما ذکره المحقق الخونساری اعلی الله مقامه حیث قال بعد حکایته هذا الکلام ولا یخفی ان هذا انما
یصح لو بنی المسئلة علی ان ما تیقن بحصوله فی وقت ولم یعلم طرو ما یزیله یحصل الظن ببقائه والشک فی نقیضه

لا يعارضه لان الضعيف لا يعارض القوى لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بنائها على الروايات مؤيدة باصالة البرائة فى بعض الموارد وهى يشمل الشك والظن معا فاخراج الظن عنه مما لا وجه له اصلا انتهى فانه مع ما فيه من ارتضائه له حكم باجتماع الظن الشخصى مع الشك وجعل متعلق الشك نقيض ما تعلق به اليقين ومع ذلك زعم انهما متعارضان وهو بالنسبة الى الظن والشك غير معقول من جهات وترجيح الظن على الشك لقوته وحمل الشك على الاحتمال الموهوم لا ينفع فى دفع الاشكالات **نعم** انما ينفع لتعقل اجتماعهما واما المعارضة والترجيح فلا وهو يرد هذا على ما فى الذكرى حيث **قال** قده فيها ان قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا نعنى به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذى كان فى الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات انتهى كلامه قده صريح فى ان الحكم انما هو عدم الخروج عن حكم اليقين الزائل وانه هو حقيقة الاستصحاب فالمراد بالظن انما هو هذا الاصل اى عدم الخروج عن حكم اليقين السابق وانه هو حقيقة الاستصحاب فالمراد بالظن انما هو الاصل اى عدم الخروج عن حكم اليقين السابق وهذا فرع على ان المراد بعدم نقض اليقين بالشك عدم الخروج عن حكم اليقين اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد فان مآل عدم انتقاض اليقين بالشك الى اجتماع الظن مع الشك لان مفاد اصالة بقاء ما كان **توضيح** ذلك ان الشهيد قده اراد بيان معنى الرواية وبدفع الاشكال عنها مشيرا الى حقيقة هذه القاعدة وسر حكومتها على ما يحكم عليه فان المتراءى من الرواية اجتماع اليقين والشك والتعارض وترجيح اليقين على ما هو مقتضى نفى نقضه به ولكن الغرض ضرب قاعدة وبيان اصالة بقاء ما كان فمعنى عدم انتقاض اليقين عدم الخروج عن حكمه مع فرض ارتفاعه فانه كان على يقين فشك ولهذا لا يختلف الحال بين نفى انتقاض اليقين بالشك والنهى عن نقضه والتشبث باليقين الزائل الذى هو عبارة اخرى عن تنزيل ما زال من اليقين منزلة الباقى فيؤول الى كون الشاك عالما بحكم الشارع والعلم التنزيلى ظهورا شرعيا وهذا معنى التفريع فى قوله فيؤول الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد على تفسير عدم انتقاض اليقين بالشك بعدم رفع اليد عن اليقين السابق والتشبث به وعدم الخروج عن حكمه والا فعدم الخروج عن حكم اليقين الزائل بالشك لا يؤول الى حصول الظن الشخصى بالضرورة ولا مناسبة بين كون مفاد الرواية اصالة بقاء ما كان وبين حصول الظن الشخصى للشاك فكيف يتفرع عليه مع انه لو كان المراد بالشك الاحتمال الموهوم لكان الوجه ان يقول فيؤول الى حصول الظن فان مجامعة الاحتمال الموهوم مع الراجح مما لا بد منها عقلا فنفس الاجتماع مقوم لحقيقة الظن ولا معنى للتعبير عن حصول الظن باجتماع الظن مع الشك اى اجتماع الراجح مع المرجوح **فالحاصل** انه لا منافاة بين ما افاده الشهيد ره وبين ما توهمه غيره فتفطن واشار بقوله لاصالة بقاء ما كان الى ان الشك الذى لا يوجب الخروج عن حكم اليقين انما هو الشك فى البقاء لا الشك السارى ولا الاعم فلا بد من احراز

الحدوث وعدم الخروج عن حكم هذا اليقين بالشك فى البقاء فليس الاصل الا بقاء ما كان لا نفس الكون وتبين من هذا ان الاستصحاب عنده هو الابقاء ايض مع كونه مستفادا من الاخبار فان عدم الخروج والتشبث عمل المكلف والمستفاد من الرواية النهى عن الخروج عن حكمه وهو عين كون البقاء اصلا فالعمل بهذا الحكم استصحاب فافهم **الخامس** ان مقتضى كون الاستصحاب عبارة عن الاستناد الى الحدوث فى الحكم بالبقاء عند الشك اعتبار امرين احراز الحدوث والجهل بالبقاء فلو شك فى الحدوث بعد ان كان متيقنا به لم يكن مجال للاستصحاب وكذا لو شك فى تقدم ما يعلم بتحققه ولا معنى للاستصحاب القهقرى وهل يعتبر فى جريانه ام يكفى الجهل وان كان غافلا التحقيق هو الثانى كما هو الحال فى جميع الاحكام الظاهرية وليس للالتفات دخل فى الوظيفة الواقعية وانما يتوقف عليه العمل كما هو الحال فى جميع الادلة الاختيارية فلا فرق بين من التفت الى حاله فشك فى الطهارة بعد ان كان متيقنا بالحدث فصلى غفلة وبين من لم يشك لعدم الالتفات فصلى ثم شك بعد الفراغ فان الاستصحاب يجرى فى المقامين ومورد قاعدة الشك بعد الفراغ انما هو لو كان الشك من جهة احتمال النسيان واسناد الخلل اليه **واما** مع العلم بانه لو كان ملتفتا لشك ايضا فى الطهارة فلا مجال لقاعدة الشك بعد الفراغ وعلى تقدير التعميم لا ينافى جريان الاستصحاب غاية الامر حكومتها عليه فتدبر **وتوضيح** الحال انه لا اشكال فى ان كلا من اليقين والشك ذكر فى الاستصحاب فى الجملة وانما الكلام فى انهما هل يعتبران من حيث الطريقية او على وجه الموضوعية والمراد بطريقية الشك كونه عدم الوصول الى الواقع من حيث انه جهل من غير ان يكون للتردد المتوقف على الالتفات دخل فى الحكم فطريقية العلم تستلزم تعدد المتعلق فالكلام يعود الى اعتبار تعدد المتعلق والاكتفاء بوحدته فيشمل الشك السارى على الاخير دون الاول وعلى الاول فلا بد من وحدة اعتبارية مجامعة للتعدد الحقيقى باعتباره يصح ان يقال كان متيقنا فشك فيختلف الزمان مع ان الاختلاف فى الزمان انما هو بالنسبة الى المتعلق ونفس اليقين والشك يجتمعان لعدم المنافاة وحيث يعتبر اختلاف زمان الشك واليقين بحسب الاعتبار فهل يعتبر تقديم اليقين على الشك او يكفى العكس وهو الاستصحاب القهقرى وعلى الاول فهل يترتب آثار الشك فى حال الشك خاصة او يترتب آثاره الثابتة حال اليقين ايض فههنا مقامات **اما الاول** فلا اشكال فى مشاركة الاستصحاب لغيره من الاصول فى اعتبار الشك فى موضوعه للتردد فى شئ من الاصول ولا يشهد دليل من الادلة السمعية بذلك ولا يعتبر فى شئ من الاصول العقلية بالضرورة وانما المناط فى الجميع هو الجهل بل نقول ان الجهل ايض ليس معتبرا فى موضوع شئ من الاصول الا استصحاب حال العقل المبنى على قبح العقاب بلا بيان فعدم البيان وهو الجهل موضوع لهذا الحكم واما الاحتياط اى قاعدة الاشتغال المتفرعة على العلم بالتكليف مع الشك فى البرائة فموضوعها العلم حيث ان وجوب الاحتياط ليس الا تنجز الواقع بواسطة العلم فان احتمال البرائة بعد العلم بالاشتغال ليس عذرا فوجوب الاحتياط الذى هو عبارة

ولا موضوعية

عن عدم كون من فاته الواقع معذوراً ليس الا اعتبار العلم وحجيته فالشك الجامع له لا حكم له كما كان للشك البدوي لا ان هذا الحكم وهو التنجز للشاك من حيث هو كك وفرق بين عدم الاعتداد بالشك الجامع للعلم وبين تاثيره في الحكم وترتيب الحكم عليه فالعالم من حيث هو كك يجب عليه الاحتياط وان كان شاكاً في حصول البرائة وطروها مع العلم بحدوث الاشتغال واين هذا من اعتبار الجهل في موضوع الحكم **والحاصل** ان لقاعدة الاحتياط مجريين **احدهما** فيما لو علم التكليف ولم يعرف المتعلق ووجوب الاحتياط ح انما هو لتحقق البيان واحتمال الضرر في ترك الامتثال بالنسبة الى كل من اطراف الشبهة بمعنى ان استحقاق العقاب يتحقق بالعلم فلا يعذر في مخالفة الواقع وان كان جاهلاً بتعلقه بكل من الاطراف بالخصوص فهذا جهل غير مؤثر وانما الاثر للعلم حيث لا يعتبر في تنجز الواقع معرفة موضوع الحكم بل يكفي العلم بتحققه **الثاني** ما لو علم بالتكليف واحتمل الامتثال فان مجرد احتمال الامتثال ليس عذراً بل لا بد من العلم بالاتيان حيث ان احتمال الضرر لا دافع له لتحقق البيان وهو العلم فليس عقابه على تقدير تقاعده عن الامتثال عقاباً من غير بيان نوضح ايضاً عبارة عن عدم زوال التنجز الحاصل بالعلم بحدوث الشك في زوال الاشتغال واين هذا من اعتبار الشك في هذا الحكم هذا حال اصالة الاحتياط الثابتة بالعقل **واما** الاحتياط الذي لا يستقل به العقل وهو ما يدعيه الاخباريون في الشبهة التحريمية استناداً الى الاخبار فليس موضوعه الشك ايضاً فان تنجز الواقع على الجاهل بتصرف الشارع ليس لجهله غاية الامر ان الجهل ليس عذراً كما هو الحال في بعض الاحكام العقلية فان النفوس المحترمة يجب حفظها ويحرم اتلافها حتى على الجاهل بمعنى انه لو تردد امر الشيء بين ان يكون نفساً محترمة او حائطاً فلا يجوز رميها بما يوجب الاتلاف على الاول بمعنى انه لو قتلها لم يكن معذوراً وان كان جاهلاً والسر في ذلك كونه مهماً بحيث يقبح عدم التحفظ عليه وهذا هو السر في وجوب دفع احتمال الضرر عن النفس ووجوب الفحص عن النصاب في الزكوة والاستطاعة في الحج هذا حال اصالة الاحتياط **واما** حال التخيير فهو ايضاً اثر للعلم الاجمالي غاية الامر ان العجز عن الاحتياط منع عن التنجز التام فيحرم المخالفة القطعية ولعدم التمكن من الموافقة القطعية يكتفي بالموافقة الاحتمالية ولا دخل للشك في هذا الحكم ايضاً **واما** الاستصحاب فليس الا كفاية العلم بالحدوث في تنجز جميع الاثار وان كان خصوص البقاء مجهولاً والاخذ باليقين هو الاستصحاب لا ان للشك دخلاً فيه فالشك ليس قادحاً فيما ثبت باليقين لا ان له دخلاً في ترتب احكام الواقع وبعبارة اخرى الجاهل محكوم بحكم العالم العالم بالحدوث **توضيح** الحال ان الاستصحاب بمعنى التعويل على العلم بالحدوث ان اخذ من العقل فالمناط بالحكم بالبقاء هو الحدوث فيحكم بالبقاء استناداً الى انه كان لان ما ثبت دام والشك في البقاء منزل منزلة العدم بعد ما صار الحدوث معلوماً وان اخذ من الاخبار فمفادها ليس الا التعويل على اليقين ولهذا شاع التعبير عنه في لسان الفقهاء قدس الله اسرارهم بقاعدة اليقين **والحاصل** ان الروايات على اختلاف مضامينها متطابقة في الدلالة على ان التعويل على اليقين

في مقتضى احكام قولنا الجهل عذر الاحتياط

على اليقين وان الشك لا اثر له ففي صحيحة زرارة فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر دلت الرواية على ان الشك لا يؤثر مع وجود اليقين ولا يجوز نقض اليقين بالشك واين هذا من اعتبار الشك في هذا الاصل **ان قلت** ان كون مفاد الرواية تنزيل الشك في البقاء منزلة العدم والاخذ بمقتضى اليقين مسلم ولكن هذا التنزيل يتوقف على وجود الشك وهذا هو المراد من اخذ الشك في موضوع الاستصحاب وغيره من الاصول **قلت** فرق بين كون الشك موجباً لاحتياج العلم الى الجعل وبين كونه موضوعاً ومناطاً في الحكم فالمناط هو العلم الا انه بالجعل لمجامعته مع الشك فان المستغني عن الجعل انما هو العلم المنفرد الغير المجامع للشك **واما** مثل هذا العلم فمقتضى الاصل رفع اليد عنه وترتيب اثار الجهل فتوقف تنزيل الشك منزلة العدم وتنزيل العلم بالحدوث منزلة العلم بجميع جهات الشيء الى دليل فالشك انما يوجب الحاجة الى التنزيل لا انه مناط للحكم او ملحوظ فيه وقد خفي الفرق بين المقامين على القوم **وبالجملة** فلا اشكال في ان مفاد الرواية ان الشك لا يرفع ما ثبت باليقين وانه منزل منزلة العدم وانما الاشكال في ان هذا العنوان انما ينطبق على ما لو توارد اليقين والشك على شيء واحد واختلف مقتضاهما فيما قبل ورود الامر بهما وهو ضروري الاستحالة فلا معنى للتعارض والترجيح وليس عدم ترتيب اثار الحدوث المعلوم على البقاء المشكوك فيه نقضاً لليقين بالشك بل مقتضى الاصل ان يعمل بكل من اليقين والشك بالنسبة الى متعلقه ولا منافاة بينهما بوجه من الوجوه والنقض انما يصدق لو تعلق الشك بما تعلق به اليقين مع بقاء اليقين على حاله فان العمل على طبق الشك ورفع اليد عن اليقين بواسطة الشك نقض له بالشك وهو بديهي الاستحالة فما معنى النهي عن نقض اليقين بالشك **والحاصل** ان هذا العنوان انما هو باعتبار اجتماع الامرين وحدة المتعلق والتعدد فان التعارض يتوقف على الاجتماع والتنافي والاول انما هو باعتبار تعدد المتعلق والثاني باعتبار الوحدة بحيث تلاحظ خصوصيته الحدوث والبقاء تعدد المتعلق وهذا الاعتبار يجتمع مع قطع النظر عن الخصوصيتين يتنافيان وباجتماع الاعتبارين يتحقق التعارض المتوقف على التنافي ولا تنافي بين التنافي والاجتماع في الاعتبارين فان التنافي ليس بين الاعتبارين بل بين المعتبرين فالوجود الذي هو شخص واحد معلوم ومجهول فان الحدوث والبقاء خصوصيتان في الوجود وهو شيء واحد فكل من العلم والجهل متعلق بالوجود فانكشافه يقتضي ترتيب اثاره والخفاء يمنع من ذلك فيتنافيان **فان قلت** ان هذا مجرد تعبير لا ينفع في الاحكام فان كون الوجود معلوماً ومجهولاً عبارة اخرى عن كون الحدوث معلوماً والبقاء مجهولاً وجواز الغاء الخصوصيتين في اللحاظ وصحة التعبير والحكم بوحدة المتعلق لا يغير الواقع فالاشكال على حاله **قلت** انا لا نريد ان نثبت التعارض الحقيقي والترجيح بل انما المقصود تصحيح العنوان ويكفي فيه هذا المقدار فليس المقصود من الرواية الا الامر بالمعاملة مع المشكوك

ان الشك ... صحيحة زرارة

البقاء معاملة المتيقن لا ترجح اليقين على الشك في العلم على الجهل بعد الاجماع والتعارض وحيث
عبر عن هذا المعنى بهذه العبارة وثبت الحكم بهذا العنوان اردنا ان نبين سر الاعتبار ومنشاء اللحاظ و
كشف السر ان تعدد متعلق اليقين والشك في المقام تعدد اعتباري واجتماعهما في شيء واحد عبارة
عن انكشافه في الجملة لا انكشافا تاما فلا فرق بين ان يقال ان الحدوث معلوم والبقاء مشكوك فيه
وبين ان يقال ان الوجود معلوم في الجملة ومجهول كذلك ونظير ذلك الملك على سبيل الاشاعة فان التحقيق
ان المال بتمامه مملوك لكل من الشريكين ملكا ناقصا فان الاختصاص التام ان لا يكون ربط بين المال و
الا بالنسبة الى واحد والاختصاص الناقص ان يشاركه غيره في الاختصاص فمعنى الاشاعة كون الاختصاص
اضافيا فملك النصف على سبيل الاشاعة عبارة عن كون المال بين اثنين والثلث عبارة عن كونه بين الثلث
وهكذا والقسمة عبارة عن جعل الناقص تاما فالمال قبل القسمة يصح ان يقال ان مجموعه مملوك لكل من
الشريكين كما يصح ان يقال انه انما يملك جزءا منه على سبيل الاشاعة فهو يملك الجميع من جهة ولا يملكه
من اخرى ويحل اجتماع المملوكية وعدمها الى ملك جزء المشاع ويقال مثله في المقام فان اجتماع العلم والجهل
بالوجود يحل الى العلم بالحدوث والجهل بالبقاء وبهذا الاعتبار يقال ان الشك يعارض اليقين ويترجح
اليقين عليه **ومنه** يتضح عدم شموله للشك الساري فانه لا معنى لمجامعة الشك فيه مع اليقين
بل اليقين يتبدل بالشك بالسريان والمصحح للتعبير بالنقض مع اليقين بالخلاف انما هو وقوعه في سياق
الشك واليقين كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة والا فاليقين بالانتفاء لا يجامع اليقين بالوجود باعتبار
الذي عرفت ولا منافات بينهما والاجتماع باعتبار تعدد المتعلق لا يكفي في تحقق عنوان النقض وانما
المقوم له اتحاد المتعلق كما عرفت **والحاصل** ان الاستصحاب تثبيت اليقين والغاء للشك و
هذا معنى تقدمه على الشك فالحكم معلوم من جهة ومجهول من اخرى واليقين طريق من جهة وموضوع
من اخرى واليقين حجة بالذات من جهة ومجعول من اخرى والعامل به متشبث بالدليل الدال على
الحدوث من جهة وبالاخبار الدالة على التنزيل من اخرى ومتعلق اليقين والشك متعدد من جهة ومتحد
من اخرى والشك مترتب على اليقين من جهة وجامع معه من اخرى ويتبين مما حققناه ان الشك كناية
عن الجهل الاعم من الظن الغير المعتبر فجريان الاستصحاب مع الظن ليس من باب الالحاق بالشك حكما بل
الموضوع انما هو الجهل الجامع بينهما والا لتوقف عدم اعتبار الظن الذي هو عبارة اخرى عن جريان
الاصول مع تحققه على الدليل مع ان جريان الاصول مع الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره مقتضى الاصول
بل يمسك الاستاد قده على عدم جواز الركون الى الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره بادلة الاصول حيث
كان مخالفا لها **وبالجملة** فليس الشك من حيث هو موضوعا لشيء من الاصول بل الجهل
موضوع في بعضها ومجرى لبعض اخر فتدبر ومما حققناه فيما يستفاد من هذه الرواية يظهر الحال

في ان الاستصحاب تثبيت باليقين والغاء للشك

فيما يستفاد من ساير الاخبار كما في صحيحة اخرى له ايضا من قوله ع لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت و
ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فان تبدل اليقين بالشك الذي هو مفاد قوله لانك كنت الخ
انما هو بلحاظ وحدة المتعلق والا فهو حال الشك في البقاء متيقن الحدوث ولم يتبدل يقينه بالشك
في الحقيقة وعدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك فرع وجود اليقين حال الشك كما هو مفاد قوله ع في
الصحيحة السابقة فانه على يقين فالاقتضاء المخالف لاقتضاء الشك فرع الاجتماع المتوقف على التعدد
فلابد من ان يكون الحال بحيث يصح فيه الحكم بالزوال والبقاء كي يصح الحكم بتبدل اليقين بالشك وعدم
جواز النقض معا **وبالجملة** فلو لم يكن لليقين اثر في حد نفسه مخالف لما يقتضيه الشك لم يكن للنقض
معنى وهو انما يتصور بالغاء الخصوصية وكون المعلوم نفس الشيء **واما** ما في موثقة عمار من قوله
اذا شككت فابن على اليقين فهو ظاهر في الاجماع ويدل على ان هذا الشك يجامع لليقين وانما يمتنع
جعله البناء عليه ضابطا كليا ولا يتم هذا في الشك الساري واظهر منه ما في الرواية الاخرى عنه ع
من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك كما لا يخفى على من له تامل في
معنى الاصابة والدفع ومثله ما في المكاتبة من قوله ع اليقين لا يدخله الشك هذا كله بناء على كون مفاد
الاخبار حجية الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة والتعويل عليها **واما** على المختار من دلالتها
على تقدير اصالة عدم المانع عند العلم بالمقتضي فلا حاجة في توجيه الروايات الى التكلف فان متعلق اليقين
هو المقتضي كالوضوء ومتعلق الشك هو الرافع كالحدث ويتبين به صدق النقض بترك ترتيب الاثار
على المقتضي لمجرد الشك في الرافع انتهى هذا مجمل الكلام في المقام الاول وهو ان اعتبار الركنين على وجه
الطريقية او الموضوعية وقد تحصل ان الجهل ليس معتبرا فيه فضلا عن الشك الذي لم يعتبر في اصل من الاصول
وان العلم معتبر على وجه الطريقية **واما** المقام الثاني فيكفي في عدم اعتبار الفهقري عدم الدليل
عليه واصالة تشابه الازمان لا معنى لها **نعم** قد يحصل الاطمينان بالاستقراء في تشابه الازمان
في اللغات وهو المتبع **واما** المقام الثالث فالتحقيق فيه عموم الحكم وعدم الفرق بين الاثار المترتبة
حال اليقين وبين الاثار المترتبة حال الشك وعليه يتفرع وجوب الشروع فيما لا يعلم بالتمكن من اتمامه من
المركبات وسيظهر ذلك عند تحقيق ما هو الحق في الاستصحاب انشاء الله تعالى **السادس** قد اشتهر
السنة من قارب عصرنا وقدمهم ان في المسئلة اقوالا كثيرة والتحقيق خلاف ذلك وان استصحاب حال الشرع
الذي هو التعويل على الحدوث في الحكم بالبقاء ليس فيها الا قولين ولم يذهب الى حجيته الامر لا يعتد به
من العامة ولم يذهب اليها احد من اصحابنا ونشير الى المطلب هنا اجمالا ثم توضحه عند التعرض لادلة
الاقوال المتوهمة تفصيلا بفضل الله تعالى **فاعلم** ان الخلاف المتوهم من جهات من ذات المستصحب و
الدليل الدال عليه والشك الماخوذ فيه ومن الحيثية الاولى ان من وجوه **الاول** من جهاته قد يكون

وجوديا وقد يكون عدميا اولا اشكال فى وقوع النزاع فى الاول **واما الثانى** فقد حكى الاستاذ اعلى الله مقامه فى الفردوس ميل استاده قده الى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض قده من دعوى الاجماع على اعتباره فى العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور بما استقر اليه سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك وبناء هم هذه المسئلة على كفاية العلة المحدثة للبقاء **اقول** ان عدم الخلاف فى اعتبار الاصول العدمية واستقرار سيرة العلماء على التمسك بها فى جميع ابواب الفقه مما لا يخفى على الخبير ولكن ليس هذا من جهة التعويل على الحالة السابقة فى خصوص العدميات بل انما هو من جهة عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد احراز المقتضى ولا وجه لتوهم اختصاص العدمى من حيث هو كذلك بالاصل وما اشتهر من نسبة التفصيل بين الوجودى والعدمى الى الحنفية ناش عما توهمه التفتازانى فى فهم ما نسب اليهم من التفصيل بين الدفع والاثبات وستتضح انه ان غرضهم التنبيه على عدم حجية الاستصحاب الا فى دفع المانع بعد وجود المقتضى **واما** الاثبات فهو شان الدليل لا الاصل فمرادهم ان الاصل لا يكون مثبتا لغير ثابت وانما هو دافع للمانع عما ثبت ومن هذا الباب اصالة عدم القرينة المعاندة للمعنى الحقيقى عند احتمال ارادة المعنى المجازى على ما فصلنا القول فيه فى حجية الظن **واما** دوران الامر بين ان يكون التبادر فيه حاقيا او اطلاقيا فلا يرجع الى اصالة عدم القرينة ليثبت كون التبادر فيه حاقيا فان الشك فيه فى الاقتضاء وانما يعتمد على اصالة عدم القرينة التى هى عبارة اخرى عن اصالة الحقيقة لاحراز الاقتضاء وهكذا اصالة عدم النقل لا يثبت بها تقدم الوضع كما ان اصالة عدم الاشتراك لا يثبت بها كون المستعمل فيه معنى مجازيا بل هو تعيين للحادث بالاصل **وبالجملة** فانما يجوز التمسك باصالة العدم حيث كان الشك فى الرافع ومع ذلك فلا فرق بين الاستصحاب الوجودى والعدمى فاستصحاب الطهارة مثلا ليس الا عدم الاعتداد باحتمال الحدث كما ان استصحاب عدم الحدث ليس الا الاخذ بالطهارة والانكباب عليها والعمل على مقتضاها فلا يعقل التفكيك بين الاصلين كى يفصل فى الحجية بينهما بل انما هو اصل واحد يختلف التعبير عنه وليس التعويل الا على الجهة الوجودية **نعم** لو كان الغرض نفى اثار الوجود حيث دار الامر بين بقاء العدم الازلى وتبدله بالوجود فانما يتشبث فى نفى الاثار بان الشئ لو خلى وطبعه معدوم فلا مشابهة للوجود فى المستصحب ولكن العدم من حيث هو كذلك يترتب الاثار مما لا معنى له بناء على كونه حكما عقليا **واما** بناء على كونه حكما تعبديا فلا منشأ للتوهم كما لا يخفى على من لاحظ اخبار الباب وسنزيدك اتضاحا انشاء الله عند التعرض لما توهمه بعض الاول **واما** بناؤهم هذه المسئلة على كفاية العلة المحدثة للبقاء فمما لا معنى له وليس مما يصلح لان يستفاد منه شئ فان مجرد كفاية العلة المحدثة للبقاء لا يرفع الشك كما ان الاحتياج لا يوجب العلم بالانتفاء ولا معنى لتوقع جريان الاصل على احد المذهبين فهذا الكلام اجنبى عن المسئلة لا يلتفت قائله الى ما يقول

فى جواز التمسك بالاصل لما اذا كان الشك فى الرافع

وظهر مما حققنا ما فيما افاده الاستاد حيث **قال** بعد نقل ما تقدم ذكره **اقول** ما استظهر قده لا يخفى على احد اما دعوى الاجماع فلا مسرح لها فى المقام مع ما سيمر بك من تصريحات كثيرة بخلافه وان كان يشهد لها ظاهر التفتازانى فى شرح الشرح حيث **قال** ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب انما هو فى الاثبات دون النفى الاصلى واما سيرة العلماء فقد استقرت فى باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كلتيهما **قال** الوحيد البهبهانى فى رسالة الاستصحابية بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل عن بعض اخر ما هذا لفظه لكن الذى نجد من الجميع حتى من المنكرين مطلقا انهم يستدلون على ان النقل فيقولون الامر حقيقة فى الوجوب عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع انتهى وحج لاشهادة فى السيرة الجارية فى باب الالفاظ على خروج العدميات واما استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقى عن المؤثر الظاهر فى الاختصاص بالوجودى فمع انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الاتى بالعدمى وبانه يقتضى ان يكون النزاع مختصا بالشك من جهة المقتضى لا من جهة الرافع يمكن توجيهه ايضا بان الغرض الاصلى هنا لما كان هو التكلم فى الاستصحاب الذى هو من ادلة الاحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودى مع انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب فى العدمى بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذا لم يحتج فى بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى **نعم** ظاهر عنوانهم للمسئلة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودى الا ان الوجه فيه بيان الاستصحاب الذى هو من الادلة الشرعية للاحكام ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر باستصحاب حال الشرع انتهى **وفيه** ان ما صدر عن التفتازانى انما نشاء عن الغفلة وعدم الفرق بين الدفع والنفى على ما سيتضح انه نعم فان الحنفية لم يفصلوا فى المسئلة وانما نبهوا على ان الاستصحاب لكونه اصلا لا يكون مثبتا فلا حجية له فى الاثبات وانما اثره دفع المانع عن المقتضى الثابت فيترتب اثار المقتضى المعلوم مع احتمال المانع فلا اثر للاصل الا عدم الاعتداد باحتمال المانع بل الحكم بعدمه وبرفع بالاصل فليس الاستصحاب الا عدم الاعتداد باحتمال المانع واين هذا من التفصيل بين النفى والاثبات والفرق فى المستصحب بين الوجودى والعدمى **واما** ما ادعى من استقرار سيرة العلماء فى باب الالفاظ على التمسك بالاصول العدمية والوجودية فهو فى مرحلة استكشاف المراد حق متين ولكن الوجودى والعدمى اصل واحد حيث ان استصحاب الحقيقة والعموم والاطلاق ليس الا عدم الاعتداد بالمانع المحتمل بعد احراز المقتضى فاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة لا اختلاف بينهما الا فى التعبير على ما فصلنا الكلام فيه فى حجية الظن فان الاخذ بالمقتضى مع احتمال المانع الذى يندرج فيه استصحاب العموم عين عدم الاعتداد باحتمال المانع الذى يعبر عنه باصالة عدم القرينة على التخصيص وليس الاستصحاب عبارة عن الاخذ بالحالة السابقة كى يرد عليه ما فى القوانين من ان العموم الذى يستصحب ان كان هو الشمول الواقعى فلا معنى له حيث انه بنفسه

فى نقل ما صدر عن الوحيد البهبهانى

فى بيان ما صدر عن التفتازانى

الشك في النسخ وتبدّل الارادة بعد تحققها وان كان هو الشمول الظاهري فهو غير قابل للشك ولا حاجة
الى التكلف في ارجاع هذا الاستصحاب الى الاخذ بالحالة السابقة كما صنعه الاستاد في حجية الظن فان عدم
الاعتداد باحتمال المانع بعد احراز المقتضي من القواعد الاربع التي شاع في كلماتهم اطلاق الاستصحاب
عليه على ما ستتضح انه نعم هذا بالنسبة الى استكشاف المراد ولكن لا اختصاص للالفاظ بذلك بل هذا اصل
يجري في جميع المقامات وعليه مبنى الفقه من الطهارة الى الديات على ما ستتضح انه نعم **واما** في مرحلة
استكشاف الاوضاع فان اتفق هذا الاصل فهو كما اذا احتمل تعدد الوضع فان الاصل عدمه ولكن لا يثبت
كون المستعمل فيه معنى مجازيا **واما** ما حكاه عن عمي المجدد نور الله ضريحه من استدلالهم باصالة عدم النقل
بانهم يقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل فلا يكاد يكون له محصل فانه لا اصل
لاستصحاب القهقري واما اصالة تشابه الازمان فلا معنى لها **واما** ما ذكره من انه يقتضي ان يكون النزاع
مختصا بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع **ففيه** ان هذا عين التحقيق وليس لازما باطلا وستتضح
انه نعم ان الاستصحاب بمعنى عدم الاعتداد باحتمال المانع مما اطبقوا على العمل به وانما الخلاف في مجرد التعويل
على الحالة السابقة وان كان الشك في المقتضي وهو الذي يسمونه باستصحاب حال الاجماع كما في المتيمم الواجد
للماء في اثناء العمل **واما** الاعتذار بان الغرض الاصلي هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من الادلة
ففي غاية الغرابة واحتمال كونه سهوا من القلم في غاية القوة فان الدليل على الحكم لا يجب ان يكون مثبتا له ولا
ينافي كون الدليل نافيا للحكم دليليته عليه فهل اشترط احد في دليلية الكتاب والسنة كون الثابت وجود
الحكم حتى لو ثبت بهما انتفاء حكم خرجا عن كونهما دليلين ومثله يتمم المطلب بالاجماع المركب فان دعوى
الاجماع مما لا مسرح لها في المقام **واما** القياس بالاولوية فهو فرع ان يكون للاصل معنى ولا معنى
للاستناد الى استغناء الباقي عن المؤثر واما العنوان باستصحاب الحال فلا اشعار فيه بما ذكر فانه اعم مع
ان التعبير عن اصالة البراءة باستصحاب حال العقل شايع وقد عرفت ان كونه من الادلة لا يقتضي التخصيص
بالوجودي والتخصيص باستصحاب حال الشرع انما هو في قبال استصحاب حال العقل بل هو اصطلاح منهم في
التعويل على الحالة السابقة ويرادفه استصحاب حال الاجماع ولا فرق فيه بين الوجودي والعدمي **ثم قال**
ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسألة باستصحاب
الحال في الوجودي والا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور
الخارجية وممن يظهر منه دخول العدميات في محل النزاع الوحيد البهبهاني ره فيما تقدم منه بل العلامة
في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب واصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال الاول
النافين في كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينة النافي لاعتضاده بالاستصحاب
واستدلال المثبتين كما في المنية بانه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الادلة

لتطرق احتمالات فيها لا يندفع الا بالاستصحاب انتهى **وفيه** ما عرفت من ان استصحاب حال الشرع
في اصطلاحهم عبارة عن التعويل على الحالة السابقة التي هي احد الاصول الاربعة التي ينقسم الاستصحاب
اليها على ما اشرنا اليه ولا اشعار فيه باختصاص غير الامور الخارجية بمحل النزاع فانه في مقابل استصحاب
حال العقل الذي هو المعذورية عند الجهل لا في مقابل الامور الخارجية ومما حققناه ظهر انه لا حاجة
في ادخال استصحاب العدميات في محل النزاع الى هذه التمحلات بل لا معنى لتخصيص بعض الموارد بجريان
القاعدة ولا يصلح كون الشيء عدميا لتبدل العنوان وانما يختلف الضابط بكونه تعويلا على الحالة السابقة
او على المقتضي او بما يماثلهما واختصاص المورد بالضابط وان كان ممكنا الا انه لا موهم له في المقام وستتضح
انه نعم اضطراب كلماتهم في تحرير محل النزاع وقد صرح المحقق فيما سيأتي من كلامه بانه غير مبين ويرجع
الامر الى كون النزاع من كثير منهم لفظيا فانه لا اشكال ولا خلاف في عدم الاعتداد باحتمال المانع وهو
عندهم تمسك بالاطلاق والعموم على ما ستتضح فالاستدلال عليه بانه لولاه لانسد باب الاستنباط
ناظر الى عدم الاعتداد باحتمال المانع وهو خارج عن محل النزاع فالمستدل اشتبه عليه محل النزاع
وبالتأمل فيما مر يظهر ما في بقية كلامه اعلى الله مقامه فلاحظ وتفطن **الثاني** من جهتي
المستصحب اما ان يكون حكما شرعيا واما ان يكون غيره وقد توهم التفصيل بينهما باثبات الحجية في الاول
دون الثاني وبالعكس فالاول ما حكاه المحقق الخونساري صريحا والثاني منقول عن الاخباريين وكلاهما
فاسدان **اما الاول** فلان الاستصحاب في الامور الخارجية من الضروريات ولم ينكر احد ان استصحاب
الزوجية والملكية والحيوة وغيرهما مما لا يحصى جائز وان مدعي الزوال عليه البينة ومدعي البقاء
منكر فغرض القائل بعدم حجية الاستصحاب في غير الحكم الشرعي ليس الا التنبيه على ان الاستصحاب لا يكون
مثبتا وانما هو ترتيب الآثار الشرعية للمستصحب والبقاء للحكم بنفسه حيث يشك في زواله
اما الثاني فلانه لم يظهر من الاخباريين اختصاصهم بانكار الاستصحاب في الاحكام وانما انفردوا
بايجاب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية ومنشأ الشبهة ما ظهر من بعضهم من انكار الاستصحاب
مطلقا وبناؤنا لجميع المحققين من الخاصة والعامة ولعدم تميز محل البحث عن غيره عندهم وقعوا فيما وقعوا
توضيح ذلك ان محل النزاع انما هو اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل على مجرد الحالة السابقة وان
كان الشك من جهة الشك في الموضوع او المقتضي كاستصحاب حكم المتيمم بعد وجدان الماء مع
احتمال دوران الحكم مدار الفقدان الزائل بالفرض ومثل هذه الشبهة لا يكون الا حكمية حيث ان
منشأها احتمال كون ما زال واسطة في العروض ففي الفوائد المدنية ان صور الاستصحاب المختلف
المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال
من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم

انّه اذا تبدّل فيه موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذى سمّوه استصحابا فى الحقيقة راجع الى اسراء حكم من موضوع الى موضوع اخر متحد معه فى الذات مختلف معه فى الصفات ومن المعلوم عند الحكيم انّ هذا المعنى غير معتبر شرعا وانّ القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له انتهى واشار بالقاعدة الشريفة الى ما يستفاد من الاخبار وهذا الكلام صريح فى انّ محلّ النزاع انّما هو هذه الصورة وانّ مرجعه الى اسراء حكم من موضوع الى اخر وانّ الاخبار لا يشمله فليس انكاره للاستصحاب الّا كانكار ساير المنكرين فيما انكروه مع التزامه بالعمل بقاعدة اليقين المستفاد من الاخبار والى هذا ينظر ما عن المحدّث الحرّ قدّه من انّ اخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى وانّما تدلّ على اعتباره فى موضوعاته ومتعلّقاته فانّ الغرض انّ ابقاء النفس الحكم مع عدم العلم بموضوعه ومتعلّقه واحتمال زواله بزوال موضوعه كما هو محلّ النزاع ممّا لا يستفاد من الاخبار وانّما المستفاد منه قاعدة اليقين الجارية مع الشكّ فى بقاء الموضوع فى نفس الموضوع لا فى الحكم مع العلم بزوال ما يحتمل دخله فيه وبما حقّقنا يظهر ما فيما افاده الاستاد قدّه حيث **قال** بعد ما حكى التفصيلين المتعاكسين عن المحقّق القمى ره **وفيه** نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى وغيره **فنقول** الحكم الشرعى يراد به تارة الحكم الكلى الذى من شانه ان يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذى او نجاسته ما زال تغيّره بنفسه واخرى يراد ما يعمّ الحكم الجزئى الخاصّ فى الموضوع الخاصّ كطهارة هذا الثوب ونجاسته فانّ الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته ليس وظيفة للشارع **نعم** وظيفة اثبات الطهارة كليّة لكل شئ شكّ فى ملاقاته للنجس وعدمها وعلى الاطلاق الاوّل جرى الاخباريّون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس احكام الله تعالى وجعله الكاشانى من اغلاط من تاخّر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما ممّا شكّ فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه فى الامور الخارجية وصرّح المحدّث الحرّ العاملى بانّ اخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى وانّما تدلّ على اعتباره فى موضوعاته ومتعلّقاته والاصل فى ذلك عندهم انّ الشبهة فى الحكم الكلّى لا مرجع فيها الّا الاحتياط دون البرائة او الاستصحاب فانّهما عندهم مختصّان بالشبهة فى الموضوع وعلى الاطلاق الثانى جرى بعض اخر **قال** المحقّق الخونسارى فى مسئلة الاستنجاء بالاحجار ينقسم الاستصحاب الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعى وغيره ومثّل للاوّل بنجاسة الثوب والبدن وللثانى برطوبته **ثمّ قال** ذهب بعضهم الى حجّيته بقسميه وبعضهم الى حجّية القسم الاوّل فقط انتهى اذا عرفت ما ذكرنا ظهر انّ عدّ القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعيّة والامور الخارجية بين متعاكسين ليس على ما ينبغى لانّ المراد بالحكم الشرعى ان كان هو الحكم الكلّى الذى انكره الاخباريّون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه فانّ ما حكاه المحقّق الخونسارى واستظهره السبزوارى ره هو اعتباره فى الحكم الشرعى بالاطلاق الثانى الذى هو اعمّ من الاوّل وان اريد بالحكم الشرعى

فى نفسه

وان الحكم الشرعى هو

الاطلاق

الثانى الاعمّ فلم يقل احد باعتباره فى غير الحكم الشرعى وعدمه فى الحكم الشرعى لانّ الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب فى الاحكام الجزئية انتهى فانّك قد عرفت فساد النسبة وعلى تقدير الصدق فلا باس بجعلهما متعاكسين ضرورة انّ الحكم الشرعى ليس له اطلاقان **نعم** الشبهة فيه قد تكون حكميّة وقد تكون موضوعيّة واختلاف حالتى الحكم بالكليّة والجزئيّة لا يوجب تعدّد المعنى فاطلاق الحكم على الكلّى والجزئى اطلاق واحد والمراد من اللفظ فى الحالتين معنى واحد وانكار الاستصحاب فى نفس احكام الله تعالى لا يختصّ به الاخباريّون بل انّما هو مقالة المنكرين مطلقا فانّ محلّ النزاع على ما عرفت من تصريح الاسترابادى انّما هو ذلك فانكار الاستصحاب فى نفس احكام الله دون موضوعاتها ومتعلّقاتها انّما هو انكار مطلق وذهاب الى طريقة المنكرين لا انّه مقالة الاخباريين ولا شبهة فى انّ الاحكام الشرعيّة انّما تعرض للموضوعات الكليّة فانّ اتّصاف الموضوع الجزئى بحكم الشارع ليس اتّصافا جديدا مغايرا لاتّصاف الكلّى به بل انّما هو انطباق الموضوع الكلّى المتّصف به على الفرد وليس الوجود فى الخارج شرطا للاتّصاف بل ينافيه بالنسبة الى الاحكام التكليفيّة فانّ الشئ مثلا انّما يجب قبل الوجود وامّا بعده فيسقط ويبرء الذمّة وكذا الحال فى ساير الاحكام التكليفيّة وليس تعلّق الاحكام الوضعيّة بموضوعاتها الّا كتعلّق الاحكام التكليفيّة بها غاية الامر انّ الوجود لا ينافيها من هذه الحيثيّة وعدم كون بيان الحكم الجزئى وظيفة للشارع انّما هو لاجل انّ التحقّق ليس من شانه بيانه والاتّصاف ليس الّا اتّصاف الكلّى وبيانه وظيفته فالحكم له حيثيّتان اتّصاف الموضوع به وتحقّقه فى الخارج تبعا لتحقّق موضوعه والحيثيّة الاولى بيانها وظيفة الشارع والحيثيّة الثانية لا يوجب تغاير الحكم الجزئى للكلّى فليس للحكم معنيان احدهما بيانه وظيفة الشارع بخلاف الاخر بل الحكم له حيثيّتان اتّصاف الموضوع به وتحقّقه فى الخارج تبعا لتحقّق موضوعه الذى مرجعه الى انطباق الكلّى على الفرد وكون الموجود فى الخارج من افراد الموضوع ليس حكما فبيان الحكم عبارة عن اثباته لموضوعه وهو دائما وظيفة الشارع وانّما الذى ليس من وظيفته انطباق الموضوع الكلّى على الفرد الذى هو مآل بيان الحكم الجزئى فبطل ما جعله فارقا بين الحكم الكلّى والجزئى ولمّا كان محلّ النزاع هو الحكم باتّصاف شئ بحكم من الاحكام استنادا الى اتّصافه به فى حال متغيّر ومع قيد زائل فلا محالة اختصّ الانكار بالاحكام الكليّة والاعتراف بالاستصحاب فى طهارة الثوب ونجاسته عند الشكّ فى الزوال انّما هو لكونه استصحابا بمعنى اخر لو وجد مثله فى الاحكام لالتزموا به ايضا كما هو الحال فى الشكّ فى وقوع الطلاق بخليّة وبريّة والشكّ فى ناقضيّة المذى وغيرها فانّه لم يتامّل احد فى العمل بالاستصحاب فى امثاله وان كان متعلّقه حكما شرعيّا كليّا ولهذا كان استصحاب عدم النسخ وعدم القرينة على التجوّز والتخصيص والتقييد من الاستصحابات المجمع عليها وظهر ممّا حقّقنا انّه لا اشعار فى كلماتهم بما زعمه ومن الغريب ما جعله اصلا لما زعم ذهابهم اليه فانّ الشبهة الوجوبيّة

فان الحكم الجزئى المسبب ان اتصاف الموضوع به وتحققه فى الخارج

المجمعة

والاحكام الوضعية ليس المرجع فيها الاحتياط عند قاطبة الاخباريين ولهذا انكار الاستصحاب الا نادر المحققين من الاصوليين كما يظهر مما سيجيء انه نعم وكان الذي اوقع في هذا الوهم ما ذكره الاسترابادي بعد ما تقدم من كلامه من ان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اى الحالة الثابتة التي اذا خلى الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج منهما وقد ظهر في محل النزاع تواتر الاخبار بان كلما يحتاج اليه الامة ورد فيه خطاب في حكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر فعلم انه ورد في محل النزاع احكام لا نعلمها بعينها وتواتر الاخبار بحصر المسائل في ثلثة بين رشده وبين غيه اى مقطوع فيه ذلك ولا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى فهو بعد ما سلك مسلك غيره من المنكرين في الاستناد الى ان الاستصحاب في محل النزاع اسراء حكم من موضوع الى اخر من غير دليل وان هذا ليس مفاد اخبار الباب اراد ان يقيم عليه دليلا اخر زعم اختصاصه به وهو ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة فانه توهم ان اخبار التثليث حاكمة على اخبار الباب على تقدير دلالتها على حجية الاستصحاب وانها مخرجة منها وهذا توهم فاسد اختص به ولم يحصل لغيره لا يكاد يخفى فساده على ذي مسكة حيث ان مفاد اخبار التثليث ليس الا حكما ظاهريا فكونه مخرجا عن الاستصحاب والاصل لا معنى له بل الامر بالعكس الا ترى ان قاعدة اليقين المستفادة من الاخبار بتسليم من المنكرين الا مفصل منه على الاحتياط عندهم فلو بنينا على دلالة اخبار الباب على حجية الاستصحاب المتنازع فيه لم يتجه تحكيم اخبار التثليث فلا معنى لجعل هذا جوابا مستقلا بل لا معنى له اصلا فان الاشكال الذى استصعبه وزعم عجز الفحول عن دفعه انما هو دلالة الاخبار على الاستصحاب المتنازع فيه والجواب عنه بان اخبار التثليث مخرجة عن الاصل المستفاد منها غلط مع انه لو كان لتقيد بها وجه فهو طرح لاخبار الباب لا خروج عن الاصل الدليل وانما غرضه دفع الاشكال المتوجه على تقدير العمل بالاخبار والاخذ بمفادها **وبالجملة** فليس مستند الاخباريين في انكار الاستصحاب الا ما اسند اليه سائر المحققين وان ما صدر عن الاسترابادي ما صدر عن غفلة عن حقيقة الحال **قوله** وعلى الاطلاق الثاني جرى بعض اخ الخ ظهر ما فيه مما مر مع ان المذكور في كلام المحقق الخونساري ره ليس الا الحكم الشرعي الجزئي فحمله على المعنى الاعم لا وجه له بل كان اللائق على هذه الطريقة ان يجعل بان له اطلاقا ثالثا وهو ان يراد منه خصوص الحكم الجزئي بل الانسب بما نسب الى الخونساري من التفصيل بين الحكم الجزئي وبين الحكم الكلي والامور الخارجية وتخصيص الاول بحجية الاستصحاب انما هو ذلك وكيف كان فمع وجود القول باختصاص الحكم الشرعي الجزئي بجريان الاستصحاب على ما زعمه قده لا وجه لحمل كلامه على الاعم **ثم قال** اذا عرفت ما ذكرنا ظهر ان عد القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية وقولين متعاكسين ليس على ما ينبغي لان المراد بالحكم الشرعي ان كان هو الحكم الكلي الذي انكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره فان ما حكاه المحقق الخونساري واستظهره التستري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالاطلاق الثاني الذي هو اعم من الاول وان اريد بالحكم الشرعي

في فساد توهم كون اخبار التثليث حاكمة على اخبار الاستصحاب

الاطلاق الثاني الاعم فلم يقل احد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي لان الاخباريين لم يكونوا ينكرون الاستصحاب في الاحكام الجزئية انتهى **وفيه** ما عرفت من ان الحكم الشرعي ليس له اطلاقان وان الحكم الكلي والجزئي ليسا فردين للحكم بل انما للحكم جهتان عروضه لموضوعه ووجوده تبعا له فالقولان متعاكسان غاية الامر ان في المسئلة تفصيلا ينبغي التنبيه عليه واين هذا من فساد الحكم بتعاكس القولين فتفطن **ثم قال** ثم ان المتحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلثة **الاول** اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مط جزئيا كان كنجاسة الثوب او كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخونساري **الثاني** اعتباره فيما عدا الحكم الشرعي الكلي وان كان حكما جزئيا وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين **الثالث** اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخونساري في حاشية له على قول الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه انتهى **وفيه** ان تخصيص الحكم الشرعي بالاستصحاب خلاف الاجماع المدعى في كلام جماعة المعلوم بالعيان فهل تامل احد في العمل بالاصول اللفظية مع دعوى جماعة الاجماع عليها وعدهم لها من الاستصحابات المجمع عليها مع ان استصحاب الزوجية والملكية والرقية مما لا ينبغي لاحد التوقف فيه بل انكاره خروج عن الدين وكان غرض القائل التنبيه على عدم اعتبار الاصل المثبت فاغتر من اغتر بظاهر كلامه **واما** القول الثاني المنقول من الاخباريين فقد عرفت حاله ويظهر بالتامل ما في القول الثالث **الثالث** من حيث ان المستصحب قد يكون حكما تكليفيا وقد يكون وضعيا وقد توهم ذهاب صاحب الوافية الى التفصيل بينهما وهو توهم فاسد بل انما هو ابهم من المنكرين لما هو محل النزاع مط وقد نبه على جريانه الاستصحاب في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها وان كانت احكاما وضعية الا ترى ان العقد مثلا سبب للملك والطهارة شرط والحدث مانع فحيث استند الشك في الحكم الى الشك في بقاء السبب او الشرط والمانع يجري الاستصحاب في الشك السببي ومجرد كونه حكما شرعيا لا يمنع من جريان الاستصحاب لان عدم اعتبار الاستصحاب في الاحكام انما هو لان الشك ليس في الرافع لا ان المستصحب لما كان حكما شرعيا لم يجر فيه الاستصحاب فان هذا لا يصلح فارقا فلا فرق بين هذا وبين ما افاده الحر العاملي ره من ان الاخبار لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته ولعل الله يوفقني بتوضيح فيما سيأتي وشيخنا قده لما زعم اضطراب كلامه ومنافاة اوله لاخره حيث ان الذي يظهر منه اخيرا انما هو جريان الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع لا السببية والشرطية والمانعية لم يدرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني **وفيه** اولا ما عرفت من فساد التوهم وثانيا انه لا منافاة بين الامرين حيث انه ليس مراده من الاحكام الوضعية التي يجري فيها الاستصحاب السببية والشرطية والمانعية بل مثل الطهارة والحدث مما هي اسباب وشروط وموانع

في التفصيل في المستصحب بين الحكم التكليفي والوضعي

في ان التفصيل بين اقسام الاحكام العقلية

للاحكام التكليفية مع كونها احكاماً وضعيّة ايضاً فتفطن وسيتضح هذا عند التعرض لكلامه انشاء
وبالثاني ان هذا انما يصلح للتوقف في النسبة لا التثليث **واما** من الجهة الثانية فمن وجوه ايضاً
احدها من حيث ان الدليل المثبت امّا ان يكون اجماعاً واما ان يكون غيره وتوهم الذهاب الى
التفصيل بينهما بالنسبة الى الغزالي وانما نشأ هذا التوهم من الغفلة عن ان استصحاب حال الاجماع
عبارة عن التعويل على الحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب حال الشرع ايض ولذا صرحوا بان محل
النزاع انما هو استصحاب حال الاجماع مع ان المثال المعروف لاستصحاب حال الاجماع هو المتيمم الواجد
للماء وليس الدليل فيه الاجماع بل هو معلوم بنص القران وسيزداد المطلب اتضاحاً انشاء **وبالجملة**
فلا معنى لمدخلية الدليل المثبت للحكم في جريان الاستصحاب فيه عند الشك ولم يتفوه به احد وانما
وقع من وقع في هذه الشبهة لما ذكرنا **الثاني** من حيث انه قد يثبت بالدليل العقلي وقد
يثبت بالدليل الشرعي وقد اختص شيخنا قده بالتفصيل بينهما فزعم عدم الجريان على الاول زعماً
منه ان كلما له دخل في الاحكام العقلية فهو ملحوظ في موضوعاتها والشك في البقاء لابد ان يكون من
جهة الشك في الموضوع ومعه لا يجري الاستصحاب مع ان الشك في الموضوع لا يعقل من الحاكم مع
ان الاحكام العقلية اما ضرورية او نظرية منتهية الى الضرورة فلا يمكن خفاء بعض الجهات والقيود
في مدخلية شيء في الحكم وعدمها وهذا التوهم من الوهن بمكان توضيح الحال يتوقف على تمهيد
يتكفل بيان امور **منها** ان الحكم العقلي يراد به المحمول الذي استقل باذراكه العقل تارة فيدل على
الحكم الشرعي ان كان بينهما علاقة كقبح الظلم الذي يستقل العقل بادراكه وعليته للحكم الشرعي
هو الحرمة تدل عليه دلالة لمية ويراد به التصديق اخرى والمراد في تعريف الدليل العقلي بانه حكم عقلي
يتوصل به الى حكم شرعي انما هو الاول ضرورة ان الوسط في الاثبات انما هو الواقع والاغتناء عن الثبوت ولا
اشكال في ان الثاني لا يعقل استصحابه حيث انه امر وجداني لا يخفى ولا يتعقل الشك في التصديق من
عاقل **الثاني** ان الحمل في القضية العقلية اما ذاتي واما شايع صناعي واما حمل الكلي على الفرد فانه للشد
في الاول في العينية والاتحاد بحسب الذات وفي الثاني في العروض والاتحاد بحسب الوجود ان لم يكن عدمياً
ولا من عوارض الماهية وفي الثالث في الانطباق والحكم الاول الذي هو تصور في الحقيقة وان كان تصوراً
التصديق لا يتعقل مع اشتباه الموضوع بل ولا من جهة من الجهات التي لها دخل في الاتحاد وفي الثاني
الموضوع هو المعروض فان القضية العقلية منطبقة على الواقعية ضرورة ان التصديق انما يتعلق بها
على ما هي عليها فالموضوع فيهما واحد والعلة للحكم موخرة عن الموضوع في مرحلة العلية كما ان كلاً من
الشرط والمانع متاخران في تلك المرحلة عن المقتضي لا معنى لدخل المقتضي والشرط والمانع في كون
الموضوع موضوعاً مع انه يستلزم لتقدم الشيء على نفسه بل عروض المعلول على العلة **نعم**

في ان التقييد عبارة عن تحديد الشيء

لوكان المنشأ تمام المناط انتزع عن عروضه لحلة عنوان متحد مع المعروض فح يكون هو الموضوع للحكم اولاً
وبالذات ومعروضه ثانياً وبالعرض الا ترى ان الاحكام التكليفية تعرض للافعال بواسطة الارادة النفسية
وليس المعروض الا نفس الفعل من حيث هو كذلك غاية الامر ان العروض ليس الا لامر خارج واين هذا من
كونه قيداً للموضوع وكذا الزوجية مثلا تعرض للزوجين بواسطة العقد ولا معنى لكونه قيداً للزوجين كما
ان الطهارة تعرض للشخص بواسطة الوضوء مع ان موضوعه ومعروضه انما هو الشخص فلا معنى لكون الوضوء
قيداً للموضوع وهذا بالنسبة الى عدم المانع في غاية الظهور فان المانع بوجوده يمنع من تاثير العلة لا ان
لعدمه دخلاً في الوجود كما هو الحال في الشرط حيث ان لوجوده دخلاً فيه فلا اشكال في ثبوت الحسن الملزم
لرد الوديعة من حيث هو وامكان التردد في مانعية شيء منه كخوف الضرر فيقع الشك في المحمول الذي هو
الحسن الموجب للوجوب الشرعي كما ان قبح الكذب من حيث هو لا ينافي منع شيء عنه كالاضطرار به والشك
في مانعية الاشتمال على المنفعة كاصلاح ذات البين ومن المعلوم ان هذا ليس من الشك في الموضوع في
شيء فلا ينافي كون القضية ضرورية ووقوع هذا الشك لان الضروري انما هو الحكم الاقتضائي والمشكوك
فيه انما هو المانعية **نعم** لو كان للحكم واسطة في العروض كما لو حكم على شيء بالقبح لكونه ضاراً فالشك
في المناط يرجع الى الشك في الموضوع لان الواسطة في العروض هو الموضوع الاولى ومن المعلوم عدم انحصار
الادلة العقلية في مثله واما في الثالث فلا اشكال ايضاً في امكان الشك في طرو ما يزيل الكلي عن فرد بمعنى
تبدله كما هو الحال في الاستحالة فاستقلال العقل بافراد فرديته شيء لكلي لا ينافي الشك في الزوال ووقوع
الاستحالة **ومنها** ان التقييد عبارة عن تحديد الشيء وتضييق دائرته واخراجه عن الارسال وهذا
يتصور في كل من الموضوع والمحمول اي الحكم النسبة الى القضية النفس الامرية والمعقولة والملفوظة بحرمة
تابعتان لها منتزعتان عليها وليس ما يوجد من اختلاف الحال في القضية الملفوظة مجرد تعبير كما يتوهم فالتقييد
بالنسبة الى الموضوع فيما لم يثبت الحكم للشيء الا وهو على حال او وصف سواء كان ذاتياً او عرضياً كثبوت الفصل
للحيوان على تقدير كونه ناطقاً وثبوت النطق للنامي على تقدير كونه حيواناً فالقيد في قولنا الحيوان الناطق
ضاحك والنامي المتحرك بالارادة ناطق قيد للموضوع كقولنا الانسان المسلم محترم والشخص المطيع مستحق
للصواب والمكلف الجاهل معذور واما بالنسبة الى المحمول ففيما اذا ثبت لموضوعه الا على حال او وصف
مخصوص كثبوت علم النحو مثلا لزيد او الرجحان المانع من النقيض للصلوة مثلا فالعرض ليس جنس العلم و
الرجحان بل النوع الخاص كقيام الرجحان المانع عن النقيض بالنفس المعبر عنه بالقطع بالنسبة الى النسبة الحكمية
فيما اذا توقف ثبوت الحكم لموضوعه على شرط لم يكن واسطة في العروض كثبوت الحرارة للماء بواسطة النار و
الحلاوة للثمر بواسطة الشمس اذا تمهدت هذه **فنقول** ان القضية العقلية هي التي يستقل العقل بادراكها
فهي عبارة اخرى عن الواقعية الغير المجهولة المدركة بالضرورة او النظر وقد عرفنا انه تختلف الحال في

في كل من الموضوع والمحمول والنسبة بالاطلاق او التقييد في نفس الامر فلا معنى لرجوع ما هو قيد في القضية الى
الموضوع مع ان جعل السمة قيدا للموضوع فساده اوضح ضرورة الفرق بين كون الشيء سببا لطرو شيء على غيره
وبين كونه دخيلا في الموضوعية فموضوعية زيد للطهارة لا يتوقف على الوضوء وانما المتوقف عليه حدوث
الطهارة في الخارج بخلاف نفوذ حكمه فانه يتوقف على كونه مجتهدا فهو انما يعرض زيدا المتصف بهذه
الصفة وهذا معنى كونه واسطة في العروض ومقابلة الواسطة في الثبوت لها انما هي باعتبار عدم دخلها
في موضوعية الموضوع للعرض ويكون تاثيره حدوث المحمول في الخارج **وبالجملة** فكون شيء قيدا
للموضوع وعلة للحكم معنى كونه واسطة في العروض وواسطة في الثبوت **نعم** يعتبر في الاول زائدا
على ذلك كونه تمام المناط وفي الثاني العكس بمعنى ان المعتبر فيه كونه [illegible] العلة واما نفس العلة فليست
واسطة في العروض كالواجب تعالى بالنسبة الى الحرارة العارضة للماء بواسطة النار وهو لا يعقل ان يكون قيدا
لشيء من الثلثة **وبالجملة** فليس كل قيد للموضوع واسطة في العروض فان معنى التوسط في العروض
كون الواسطة معروضا اولا فلو كان الاسكار تمام المناط في طرو الحرمة انتزع منه عنوان هو المعروض لها او
هو المسكر واما اذا لم يكن كذلك بل كان اسكار ماء العنب دخيلا في حرمته فليس المسكر قيدا للموضوع وان صح
التعبير في القضية اللفظية فالغليان واسطة في ثبوت الحرمة للعصير لا للعروض فهو قيد للنسبة لا
للموضوع ومما حققنا ظهر ما فيما افاده الاستاذ حيث **قال** بعد الاعتراف بانه لم يجد فصلا من هذه
الجهة الا ان في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي تاملا نظرا الى ان الاحكام العقلية
كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وان يرجع الى
الشك في موضوع الحكم لان الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود
فعل المكلف الذي هو الموضوع والشك في حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع لا يكون الا للشك
في موضوعه والموضوع لا بد ان يكون محرزا معلوم البقاء في الاستصحاب كما سيجيء ولا فرق فيما ذكرنا
بين كون الشك من جهة الشك في وجود الرافع وبين ان يكون لاجل الشك في استعداد الحكم لان
ارتفاع الحكم العقلي لا يكون الا بارتفاع موضوعه فيرجع الامر بالاخرة الى تبدل العنوان الا ترى ان العقل
اذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع الى ان الضار من حيث انه ضار حرام ومعلوم ان هذه القضية
غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحققه سابقا لان قولنا المضر قبيح حكم دائمي
لا يحتمل ارتفاعه ابدا ولا ينفع في اثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر ولا يجوز ان يقال ان هذا الصدق
كان قبيحا فيستصحب قبحه لان الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضر والحكم
له مقطوع البقاء وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما ولا
يعلم ان المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك او مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي انتهى **وفيه**

الواسطة في العروض ... قيد للموضوع

ما لا يخفى بملاحظة ما قدمناه **توضيحه** الحال ان الحكم العقلي على قسمين لانه اما حكم الواقعة من حيث
هي كحرمة الظلم وحسن الاحسان واما حكم الشخص ووظيفته التي تختلف باختلاف حالاته كالقطع والظن والشك
والقدرة والعجز **اما** الوظائف فبعد العلم بها لا يقع الشك في بقائها الا من جهة الشك في موضوعها
غالبا كعمد ونية الجاهل وحجية العلم على العالم وكون كل من الغفلة والنسيان عذرا بل الاحكام الظاهرية
الشرعية ايضا غالبا من هذا القبيل وقد يقع الشك في بقاء كون الجهل عذرا وارتفاعه لوجود خصوصية
في الحكم توجب تنجزه على الجاهل ايضا كما هو الحال في وجوب حفظ النفوس المحترمة والاديان بل الاعراض وكما
وهم في وجوب الحج والزكوة والخمس فان الجاهل ليس معذورا في الموارد المزبورة وان كانت الشبهة موضوعية
وهذا انما نشأ عن اختصاص الاحكام المزبورة بشدة الاهتمام بها ومن المعلوم انه حيث يعلم ذلك في
حكم عقلا او شرعا تنجز الحكم وان لم يعلم به المكلف فاختصاص الحكم بهذه الخصوصية رافع لما يقتضيه
الحكم من حيث هو هو من اشتراط تنجزه بالعلم وعلى هذا يبتني كون وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية
التحريمية كما زعمه الاخبارية مخالفا للاصل وحكومة ادلة الاحتياط على قبح العقاب بلا بيان وغيره على تقدير
تمامية ادلتها **واما** الاحكام الواقعية فيمكن وقوع الشك في رافعية شيء لها او وجود ما هو معلوم الرافعية
حيث كانت احكاما اقتضائية كحرمة قتل النفس والتصرف في مال الغير بغير اذنه ووجوب رد الوديعة
وحسن الصدق وقبح الكذب فانها باسرها احكام اقتضائية يمكن الشك في رافعية شيء لها عقلا او
شرعا ومن المعلوم ان عدم الرافع ليس قيدا للموضوع بل ليس داخلا في العلة ايضا وانما وجوده مناف لتاثير
العلة فقوله فالشك في حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع الخ من الغرائب فان كون شيء رافعا للحكم عن الموضوع
المقتضي وكون عدمه ماخوذا فيه متناقضان فان المانع لو كان لعدمه دخل في التاثير كالشرط كان متأخرا عن
رتبة الذي هو متأخر عن الموضوع الذي هو علة مادية لك فكيف يتقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وان خفي
ما حققناه عليك لدقته فعليك بالتامل في حال الامثلة كي ينكشف لك الحال الا ترى ان اثر السم
وهو الموت انما يقوم بالانسان وليس عدم الترياق وما في حكمه قيدا للموضوع الواقعي بمعنى ان الموت انما يعرض
الحي فان الموت والحيوة يتواردان على محل واحد على نحو واحد ولا معنى لقيام الموت بزيد لم يبلع الترياق
كما ان بلع الترياق ليس قيدا للحي **نعم** يصح اخذ عدم الرافع قيدا للموضوع في القضية اللفظية
وكذا وجوده لنقيضها وكذا الانفعال يقوم بالجسم ولا معنى لكون عدم التطهير قيدا للموضوع كما ان الطهارة
قائمة بالجسم وليس عدم تاثير النجاسة فيه قيدا للموضوع الواقعي هذا مع انك قد عرفت ان الرافع امر وجودي
اثره المنع وهذا معنى تاثير عدمه في الوجود لا ان لعدمه تاثيرا كي يكون شرطا فلو توهم متوهم رجوع كل ما له
دخل في المحمول الى الموضوع فليس عدم الرافع داخلا في الصغرى وكان الذي دعاه الى هذا الالتزام
ان الحكم الفعلي يتوقف على اجتماع الموضوع للشرائط وفقده للموانع فالاستقلال بادراك الحكم الفعلي

في الاحكام العقلية ... وقوع الشك ... وفي وجه ... معلوم ... الرافعية

لا يتعقّل الّا بالاحاطة بجميع الجهات ضرورة عدم حصول النتيجة الّا بعد وضوح المقدّمتين فلا بدّ من العلم بتحقّق جميع ما له دخل فى تحقّق الحكم واستجماع الموضوع لجميع الجهات هذا اذا كانت المسئلة نظريّة ومع الضرورة فالامر فيه اوضح **وفيه** انّ الحكم الذى يرتفع بالرافع ويندفع بالدافع انّما هو الحكم الاقتضائى سواء استقلّ العقل بادراكه ام لا فانّ العلّة بعد التماميّة يستحيل ان يتخلّف عن معلولها والمعلول لا يزول الّا بزوال علّته ولا يعقل ان يحول شئ بين العلّة التامّة والمعلول فيستصحب الحكم الاقتضائى عند الشكّ فى الفعليّة بمعنى ترتيب الآثار على الاقتضاء المعلوم وعدم الاعتناء باحتمال الرافع ومن المعلوم انّ الحكم الاقتضائى معلوم مبيّن ليس لعدم الرافع دخل فيه وان توقّف عليه ترتيب الاثر وهذا معنى عدم رفع اليد عن اليقين بواسطة الشكّ وعدم نقضه ايّاه على ما سيتّضح انشاء الله وهذا مع الشكّ فى الدافع فى غاية الوضوح ولا فرق بينه وبين الشكّ فى الرفع والمستصحب فى المقامين شئ واحد فكما لا يعتنى باحتمال الحدث بعد العلم بالطهارة سواء كانت حكميّة او موضوعيّة فكذا لو وقع الشكّ فى الاقتران والدفع مع انّ الطهارة ح لم يعلم تحقّقها فالاستصحاب عبارة عن الاخذ باليقين وعدم الاعتداد بالشكّ واثره فعليّة الحكم بحسب الظاهر وان كانت مشكوكة فيها بحسب الواقع لا انّ المستصحب هو الحكم الفعلى وحقيقة الاستصحاب ترتيب الآثار الشرعيّة كما يتوهّم كى يشكل الامر فى استصحاب البرائة والاشتغال **والحاصل** انّ الاستصحاب ليس عبارة عن ترتيب الآثار الثابتة للمعلوم على المشكوك فيه بل انّما هو عبارة عن التشبّث باليقين والانكباب عليه والبناء عليه عند الشكّ واثره الحكم بفعليّة الاثر فى ظاهر الحال سواء علم تجدّده او لا فموضع الشكّ فى الزوال ام لا بل كان الشكّ فى الحدوث من جهة احتمال اقتران المقتضى بما يمنعه عن التاثير فالمستصحب ابدًا ودائمًا انّما هو الحكم الاقتضائى والاستصحاب عبارة عن الفعليّة فلا فرق بين الشكّ فى الدفع والرفع ولا بين كون المستصحب حكما شرعيّا او غيره وكما لا يقدح قصور الدليل الشرعى فى استصحاب الحكم عند الشكّ فى المزيل فكذا لا يقدح قصور الدليل العقلى فى استصحاب الحكم الثابت به ح والّذى كان متوقّفا على استجماع جميع ما له دخل فى الحكم انّما هو الحكم الفعلى وهذا لا فرق فيه بين ما يستقلّ به العقل بادراكه وما لا يستفاد الّا من الدليل الشرعى ولا بين ان يكون معلوما بالضرورة عقليّة او شرعيّة او بالدليل الا ترى انّا نستصحب الاتمام عند الشكّ فى كون ازيد من مسافة سفر مع انّه لم يثبت الحكم من اوّل الامر بهذا الموضوع فيتوهّم الجاهل انّ الشكّ فى الموضوع ولا اطلاق فى الدليل بالنسبة الى المسافر وحيث علمنا من الادلّة انّ السفر مانع لا منوع فلا يعتنى باحتمال الطرو ونستصحب الحكم المعلوم وكذا الحال فى التصرّف فى مال الغير واتلاف النفوس وهتك الاعراض التى يستقلّ العقل بادراك حرمتها فحيث شككنا فى وجود مانع منها كما فى حق المارّة وبعض ما يشكّ فى كونه ارتدادا او بعض ما وقع الشكّ فى كونه من مستثنيات الغيبة فيستصحب الحرمة المعلومة بالعقل وان لم يقم عليها دليل شرعى

التنبيه على ان الاستصحاب عبارة عن التشبّث

من دون فرق بين ان يكون الشكّ فى الدفع او فى الرفع مع انّه ليس للحكم على الاوّل وجود سابق **والحاصل** انّ الذى يتوقّف تحقّقه على تحقّق العلّة التامّة ولا ينفكّ العلم به عن العلم بها سواء علم منها او من غيرها انّما هو الحكم الفعلى وقد عرفنا انّ الاستصحاب عبارة عن التشبّث بالاقتضاء المعلوم للحكم بالفعليّة المشكوك فيها لا ابقاء الحكم الفعلى الدائر مدار العلّة التامّة والّا لم يكن معنى لاستصحاب الحكم مع الشكّ فى الدفع الذى اطبق على الاعتماد عليه جميع اهل الفنّ من الطهارة الى الديات وقد عرفنا انّ الاصل فى المقامين جار على نسق واحد مع انّه لو كان المستصحب هو الحكم الفعلى فقد عرفت سابقا انّ عدم المانع ليس من قيود موضوعه ولو قلنا بتاثيره ومدخليّته فى تحقّقه وانّه شرط بل الشرط متاخّر عن المقتضى المتاخّر عن الموضوع والمهمّ المقصود فى المقام التنبيه على انّ عدم الرافع ليس من قيود الموضوع **وامّا** انّ حقيقة الاستصحاب انّما هى الفعليّة المستندة الى العلم بالمقتضى وانّه معنى الاخذ باليقين عند الشكّ والبناء عليه حال الشكّ لا ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك فيه وان تبيّن فى المقام اجمالا الّا انّه يحتاج الى اشباع الكلام الذى لا يناسب المقام ولعلّ الله يوفّقنى لتوضيحه فى مقام يليق به وان شئت زدتك بيانا **فنقول** انّ القضايا العقليّة والشرعيّة سواء كانت نظريّة او ضروريّة غالبا قضايا اقتضائيّة الا ترى انّ كون الشمس مشرقة والنار محرقة والسمّ قاتلا والترياق شفاء وجميع الاحكام المذكورة للادوية وغيرها فى الطبّ احكام اقتضائيّة يمكن ان يمنع عنها مانع وكذا جميع الاحكام التكليفيّة الاوّليّة الشرعيّة كجواز ترك الواجبات كالصلوة والصوم وفعل المحرّمات كشرب الخمر واكل الميتة والزنا عند الاضطرار ليس الّا لمنع الضرورة عن تنجّز الحكم كالجهل لا انّ الواقعة فى حدّ نفسها تختلف حكمها كما ربّما يتوهّمه الجاهل بحقيقة الحكم ومن هذا الباب التصرّف فى مال الغير بغير اذنه وقتل النفس المحترمة وهتك العرض المحترم ووجوب ردّ الوديعة وقبح الكذب وحسن الصدق والاحسان ولمّا كان الظلم عنوانا منتزعا من وجود المقتضى المستجمع للشرائط الفاقد للموانع صار علّة تامّة للقبح والّا فالاحكام المفصّلة كلّها احكام اقتضائيّة الا ترى انّ اظهر افراده وهو القتل حكم اقتضائى وليس حرمة قتل النفس وغيره ممّا نقدّم الّا من جهة كونها ظلما مع انّها باسرها احكام اقتضائيّة **نعم** لا يسمّى ظلما الّا حيث لا يقترن بما يمنع عن القبح ولا اشكال فى انّ كون هذه الاحكام معلومة بالضرورة او البرهان لا ينافى الجهل بما تعيّنه شئ عنها او تحقّق ما هو مانع يقينا فى الخارج فانّهما قضيّتان مختلفتان فى الموضوع والمحمول ضرورة انّ العلم بكون الوضوء رافعا للحدث لا ينافى الشكّ فى ما تعيّنه المذى فانّه شكّ فى كونه حدثا فكيف يمكن ان يتوهّم انّ الشكّ فى كون الضرر مانعا عن وجوب ردّ الوديعة او اداء الشهادة ينافى الجزم بالوجوب وانّ الواجب ليس ردّ الوديعة مطلقا بل المقيّد بعدم الاشتمال

فانّ القضايا العقليّة والشرعيّة قضايا اقتضائيّة

بما كذا فى نسخة الاصل

في ان الشك علة عدم جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي من جهة الشك في الموضوع

على الضرر فهل بناء في الشك في منع شيء عن تاثير السم في القتل العلم بانه قائل مع ان الاستصحاب التعليقي لا معنى له الا ان عدم الاعتناء باحتمال الدافع فان العصير الزبيبي ماهر قبل الغليان قطعا كالعنبي وانما يشك في حدوث النجاسة وزوال الطهارة بالغليان ومع ذلك لا يستصحب الطهارة السابقة بل انما يستصحب النجاسة التي كانت تحدث لولا الزبيبية وهذا عند التحقيق ليس الا الاخذ بما يقتضيه غليان العصير لولا طرو الزبيبية على العنب فلو كان الاستصحاب عبارة عن ابقاء الحكم الفعلي خاصة تعين في المقام استصحاب الطهارة الثابتة اللازمة قبل وجود الشرط وبما حققنا يتضح ان الشك اذا كان لاجل الشك في المقتضي لم يرجع الى الشك في الموضوع ضرورة ان العلة الفاعلية ليست من قيود العلة المادية **نعم** ثم هذا فيما اذا كان الشك في بقاء الواسطة في العروض او في ثبوت الحكم مع العلم بزوالها فانه شك بدوي وعدم جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي ليس من جهة انه شك في الموضوع بل انما هي جهة مستقلة على ما ستتضح انه ثم فكما ان ارتفاع الحكم الشرعي بانتفاء الاستعداد ليس من انتفاء العرض بانتفاء موضوعه دائما فكذا الحكم العقلي ولا وجه للفرق بينهما من هذه الحيثية فهل يخفى على احد ان الحكم بلزوم العقد حيث شك في بقاء خيار الغبن من جهة الشك في انه على الفور او على التراخي الذي مرجعه الى الشك في مقتضى الخيار ليس من جهة انه شك في موضوع الخيار مع انه لو كان كذلك لم يكن مقتضاه الحكم باللزوم بل مقتضى الاصل الاولي عدم اللزوم ولا وجه للحكم باللزوم الا من جهة بقاء موضوعه وهو العقد والشك في الخيار ليس من جهة الشك في وجود رافع له بل انما هو من جهة الشك في استعداده ومقدار اقتضائه فحيث لم يجر الاستصحاب في المانع جرى في الممنوع وهكذا الحال لو كانت الشبهة موضوعية كما اذا وقع الشك في مقدار الخيار المجعول بالشرط فانه لا اشكال في الاقتصار بالحكم بالجواز على القدر المعلوم ويطالب مدعي الزيادة بالبينة مع ان الحالة السابقة هو الجواز وحدوث اللزوم مشكوك فيه حيث كان زمان الخيار مقارنا للعقد او للخيار الثابت فيه من جهة اخرى **وبالجملة** فلا فرق بين ما يستقل العقل بادراكه وبين ما يتلقى من الشارع في ان زواله قد يكون بتبدل العنوان اي الواسطة في العروض وقد يكون بانتفاء الشرط وقد يكون بوجود المانع فلا معنى لاختصاص ما يستقل العقل بادراكه بان لا يكون زواله الا بتبدل العنوان **واما** المثال الذي ذكره فلا اشكال في ان الاستصحاب لا يجري فيه لتبدل الموضوع وزوال العنوان فان المفروض ان الضرر واسطة في العروض فالشك في ثبوت الحكم لكذب السارج شك بدوي ولكن حيث كان الحكم الشرعي من هذا القبيل لم يجر فيه الاستصحاب ايضا كما اذا وجب اكرام شخص حال كونه عالما فزال علمه واحتمل بقاء الحكم فيه من جهة اخرى فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه ايضا وان لم يكن الحكم ثابتا بدليل عقلي ولهذا لا معنى لاستصحاب حرمة الوطي حيث شك في زواله بالطهر وبقائه ببقاء الحدث وحكما به النقاء والتوقف على الغسل من جهة اختلاف القراءة بالتخفيف في التشديد كما انه لا وجه لاستصحاب النجا

وقد يكون بانتفاء المقتضي

فوائد التخصيص بمطلق على المعنيين

حيث شك في زوالها بزوال التغير المتصل بالنجاسة من قبل نفسه ونحوه **اما الاول** فلان الحيض طلق على حالة سيلان الدم مرة المخصوص ويقابله النقاء وعلى الحدث الحاصل بها اخرى فالنقاء والطهر غاية للاول والتطهير وهو الغسل مزيل للثاني واناطة الحكم بالاول عبارة اخرى عن جعل الطهر غاية وبالثاني عن جعل الغاية التطهير فلكون الامرين المتباينين مرجعه الى الدوران الامرين الموضوعين **واما الثاني** فلان زوال الانفعال بزوال التغير ليس الا من حيث انه واسطة في العروض وزوال الموضوع يستلزم زوال الحكم ضرورة ان زوال التغير ليس من المطهرات فالشك في حصول الطهر به ليس الا من جهة احتمال كونه موضوعا يتبدل الحكم بتبدله فلا معنى لاستصحابه ولكنا في غنية عن التشبث بالاستصحاب حيث انا نعلم بان التغير انما هو كاشف عن الاستيلاء المزيل للعاصم فالنجاسة علة للانفعال والملاقاة شرط والكثرة عاصمة والتغير مزيل للعاصم اي كاشف عن سقوط تاثيره وبطلان اثره على ما نقرره في محله فموضوع الحكم انما هو الماء والعلة هو النجاسة وزوالها بسقط به المانع عن المانعية كي يوجب زوال الحكم الذي لا يزول الا برافع او بزوال الموضوع وقد اشتبه الامر في المقامين فحكم جماعة في المسئلة الثانية بالانفعال استنادا الى الاستصحاب كما ان الاستناد قد حكم في المقامين بجريان الاستصحاب وقد عرفت الحال على سبيل الاجمال فتفطن ولكن المثال المطابق للمسئلة حرمة الكذب بناء على ما هو الواقع من كون نفس الكذب موضوعا للحكم الاقتضائي مع الشك في كون الاشتمال على المنفعة مانعا فلا اشكال في الجزم بالحكم في الكذب الخالي عن المنفعة فحيث وجد فيه نفع وشك في ارتفاع الحكم بوجوده يستصحب ولا يعتني بهذا الاحتمال وليس هذا من تبدل الموضوع بالضرورة الا ترى انه لولم يرد دليل شرعي على حرمة الكذب بل استقل بها العقل وشك في ترخيص الشارع فيه لاصلاح ذات البين او كون المكذوب زوجته كنت تحكم بالجواز لاصالة البرائة ورفعت اليد عن الحكم العقلي كلا ثم كلا وكذا الحال فيما لو كانت المانعية المحتملة عقلية وقد عرفت عدم الفرق بين الدفع والرفع فافهم فتبين ان الاختلاف بالاستقلال بالادراك والتلقي من الشارع لا يصلح لان يكون فارقا في القضية الواقعية والعلم تابع للمعلوم بمعنى اصالة موارده في التطابق فلولم يكن القيد في الواقع راجعا الى الموضوع لم يرجع اليه في القضية العقلية ايضا وقد عرفت اختلاف حال القيود في القضية الواقعية بالرجوع الى الموضوع او المحمول والنسبة ولو بني على رجوع القيود في الواقع باسرها الى الموضوع لم يختلف الحال بالتحسين والتقبيح العقليين وعدمهما كما انه لا مجال للاختلاف في المدارك فيتوجه الاشكال على التفصيل بين الاحكام العقلية وغيرها بانا بعد ما علمنا بان زوال الحكم لا يكون الا بزوال موضوعه فالشك في البقاء ليس الا من جهة الشك في الموضوع وان كان من جهة الشك في ذي العارض او عروض القادح للعلم باعتبار عدم الرافع في الموضوع فلا ينفك الشك في بقاء الحكم عن الشك في الموضوع ولا معنى للرجوع الى الدليل ح في احراز الموضوع لان المفروض انه لا تعرض له لنفي الرافع والا لم يكن للاصل مجرى لعدم مجامعته للدليل والحكم بان موضوع الحكم الشرعي اعم من

بالقوله

الموضوع العقلي لا معنى له بعد العلم برجوع كل ما له دخل في الواقع الى الموضوع **نعم** دائرة الموضوع عرفاً اوسع من الموضوع العقلي وعليه يبتني استصحاب الكرية فانه ليس لنا موضوع مغاير للحكم قد يتصف بالكرية وقد يتصف بالقلة بل الكر مقدار مغاير للقليل **واما** كون القلة والكثرة وصفين متضادين متواردين على محل واحد فاعتبار عرفي والاعتماد على هذا الميزان يمكن فيما لا يستقل العقل بالادراك كما في المقام فان الاتصاف بالكرية ليس كما شرعيا بل انما هو امر واقعي ويحكم بانه اعم من الموضوع العقلي ضرورة ان المقدار اي الكم المتصل او الجسم التعليمي لم يعلم ثبوته لما شك في بقائه على الكرية حقيقة وانما الحاكم بالاتحاد هو العرف **والحاصل** ان استقلال العقل بادراك الحكم او معلله والحكم برجوع القيود الى الموضوع معنى اخر ومن المعلوم ان العقل لو حكم برجوع القيود الى الموضوع لحكم به في مطلق القضية من حيث هي هي وليس لكون الحكم فيها مدركا له مستقلا دخل في ذلك بل انما هذا حكم القضية من حيث هي هي ولاثبات تلقي الحكم فيها من الشارع وعدم استقلال العقل بادراكه والاطلاع عليه حكمه بان كلما هو قيد في القضية الواقعية فهو راجع الى الموضوع ولو فرض ان الموضوع في الادلة اعم كما هو الحال في العرف لم يوجب الرجوع اليه والاعتماد عليه لكون الحكم ثابتا بها مع ان تقابل الدليل للعقل لا معنى له وانما هذا في العرف ويفرق بين المقامين وان كان فهم المعنى من الدليل بالموازين العرفية فانه فرق بين فهم العرف الذي هو من اهل الدلالة والالفاظ وحكمه في الموضوعات على ما سيتضح انشاء الله تعالى وبما حققنا يتضح ما فيما افاده الاستاذ دام ظله حيث **قال** بعد كلامه المتقدم **فان قلت** على القول بكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقلي بقبح هذا الصدق فهو الموضوع والمناط في حكم الشرع بحرمته اذ المفروض بقاعدة التطابق ان مناط الحرمة وموضوعها هو بعينه موضوع القبح ومناطه **قلت** هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق لا من حيث جريان اخبار الاستصحاب وعدمه فانه تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم ان المناط الحقيقي واقعا الذي هو المناط والموضوع في حكم العقل باق هنا ام لا فيصدق هنا ان الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الادلة الشرعية كان موجودا سابقا وشك في بقائه ويجري فيه اخبار الاستصحاب **نعم** لو علم مناط هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع انتهى وفي كل من الاعتراض والجواب نظر يظهر بالتامل فيما **اما** الاعتراض فلما عرفت من عدم ابتنائه على قاعدة التطابق فان المراد به ان كان استقلال العقل بالتحسين والتقبيح على ما عليه العدلية فلان المدعى رجوع القيود الى الموضوع في القضية الواقعية من حيث هي كذلك وان كان مناط الحكم غير الحسن والقبح او كان جزافا اقتراحيا لا مناط له اصلا فلا قيد له الا ارادة الحاكم ومقتضى ما ذكر رجوعها الى الموضوع والمراد بالارادة هو التكوينية والا فالتشريعية عين الحكم **قال** الاستاد بعد

بيان القيود مع انه يتسامح في الموضوع

وجه اعتراض على كلام [illegible]

ما ابطل ما نسبه الى الفاضل التوني ره **تتمة** اعلم انه بقي هنا شبهة اخرى في منع جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية مطلقا وهي ان الموضوع للحكم التكليفي ليس الا فعل المكلف ولا ريب ان الشارع بل كل حاكم انما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه وح فاذا امر الشارع بفعل كالجلوس في المسجد مثلا فان كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء اصلا فلا اشكال في عدم ارتفاع وجوبه الا بالاتيان اذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل وكان الفعل المطلق مقيدا بعدم هذا القيد من اول الامر والمفروض خلافه وان كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجبا لانعدام الموضوع فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من اول الامر وح فاذا شك في الزمان المتاخر في وجوب الجلوس يرجع الشك الى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد او الفعل المعرى عن هذا القيد ومن المعلوم ان جريان الاستصحاب هنا لان معناه اثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع وهذا غير متحقق فيما نحن فيه وكذا الكلام في غير الوجوب من الاحكام الاربعة الاخر لاشتراك الجميع في كون الموضوع هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته خصوصا اذا كان حكيما وخصوصا عند القائل بالتحسين والتقبيح لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان وبه يندفع ما يقال انه كما يمكن ان يجعل الزمان ظرفا للفعل بان يقال ان التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب اذا شك في مطلوبيته في زمان اخر امكن ان يقال ان التبريد مطلوب في زمان الصيف على ان يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيدا للطلب وح فيجوز استصحاب الطلب اذا شك في بقائه بعد الصيف اذ الموضوع له باق على حاله **توضيح** الاندفاع ان القيد في الحقيقة راجع الى الموضوع وتقييد الطلب احيانا في الكلام في الكلام مسامحة في التعبير كما لا يخفى فافهم **وبالجملة** فينحصر مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك انتهى فانظر بعين الانصاف في انه صرح بانه لا يختلف الحال باختلاف الاحكام والحكام واختلاف الحكم بل كل حاكم انما يلاحظ كل ما له دخل في حكمه حتى علم الرافع في موضوع حكمه ومن المعلوم ان هذه قضية واقعية والمقصود رجوع كل ما له دخل في ثبوت المحمول للموضوع الى الموضوع من غير فرق بين ان يكون الحاكم حكيما يلاحظ المصالح والمفاسد او غيره ممن يجازف في حكمه غاية الامر ان هذا المعنى بالنسبة الى الحكيم اظهر كما انه بناء على التحسين والتقبيح اظهر فلا وجه لتفريع الاشكال في هذا المقام على التطابق فقد ظهر بما حققناه صحة ما رام ابطاله من الفرق بين قيد الموضوع وبين قيد النسبة وان كان المراد منها الملازمة وتبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد فقد اتضح عدم ابتناء الاشكال عليها ايضا ويمكن ان يكون المراد تقريب الاشكال على الوجه الاوضح لا الابتناء فتفطن **واما** الجواب فلان المستفاد

نقل كلام للشيخ في منع جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية

الدّليل من موضوعيّة شئ للحكم امّا بمعنى كونه مستجمعاً لجميع ماله دخل فيه حتى عدم الرّافع فلا يعقل
الشّك فى البقاء بحيث يجرى فيه الاصل لانّ المفروض قيام الدّليل الذى هو حاكم عليه ولا منافاة
بين ما حكم به العقل وبين ما دلّ عليه الدّليل وامّا بمعنى كونه علّة مادّية وان لم يستجمع لجميع ماله دخل
فى الحكم كى لا ينافى الشّك فى البقاء من حيث الشّك فى الرّافع فهذا لا ينفع بعد العلم بانّ الموضوع فى
الواقع ونفس الامر انّما هو المستجمع لجميع ماله دخل فى ثبوت الحكم وانّه ملحوظ فى نظر كلّ حاكم خصوصاً
الشّارع فى الموضوع وانّه لم يحكم الا على المستجمع لجميع الجهات وكيف يتجه الحكم بجريان اخبار الباب
بالتّنبيه الى ما لم يعلم انّه موضوع فى نظر الحاكم لعدم استفادته افرانه بعدم المانع كما هو المفروض
وحكم العرف بانّ الحكم الشّرعى الذى ثبت لما هو الموضوع له فى الادلّة الشّرعيّة كان موجوداً او ثبت
فى بقائه لا معنى له فى المقام بعد العلم بانّ الموضوع فى نظر الشّارع ليس الّا المستجمع الذى لم يظهر
انطباقه على ما هو فى الدّليل فانّ العرف امّا يستفيد الموضوعيّة من الدّليل على ما حكم به العقل فلا
ينفى مجرى للاصل وامّا يحكم بانّ الموضوع اعمّ ممّا يحكم به العقل ونعلم بانّه فى الواقع موضوع لحكم الحاكم
لانّ صدق العنوان المستفاد من الاخبار لا يدور مداره فهذا عدول عن الواقع الى العرف ومثله يجرى
فيما لو اطّلعنا على جميع ماله دخل فى الحكم ايض ومعرفة المناط لا تصلح للفرق مع ان العرف انّما يحكم بالا
فى احكامه كالكبرية لا فى الاحكام المجعولة فانّ اختلاف الموضوع ح تابع لنظر الحاكم لا غير فانّ اعتبار
امر من الامور وعدمه لا مرجع له الّا نظر الحاكم وقد ثبت الاسناد قدّه لهذا المعنى فى مبحث القطع حيث
صرّح بانّه حيث اخذ القطع فى الموضوع نفى قيام الادلّة والاصول البرزخيّة مقامه الذى هو من خواص
المأخوذ فى الموضوع على وجه الطّريقيّة وعدمه الذى هو من لوازم المأخوذ فيه من حيث انّه قطع لا من حيث
انّه انكشاف يرجع الى الشّارع ومن الواضح انّه لا ضابط فى العرف لموضوعات احكام الحكام فهل يريب
احد فى انّه لو شكّ فى كون الواجب هو الجلوس المط او المقيّد بكونه فى المكان الخاصّ او الكيفيّة المخصوصة
لا سبيل الى كشفه الّا الرّجوع الى الحاكم **نعم** لو كان هناك دليل لفظى مط فالعرف يستفيد منه
انّ الموضوع هو الخالى عن القيد واين هذا ممّا نحن فيه الذى هو الرّجوع الى العرف فى استكشاف موضوع
مغاير لما يعلم بانّه هو الموضوع فى نظر الحاكم وبما حقّقناه يظهر ايض ما فيما افاده قدّه فى التّنبيه الثالث الذى
عقده لاثبات هذا التّفصيل حيث **قال** انّ المتيقّن السّابق اذا كان ممّا يستقلّ به العقل كحرمة الظّلم
وقبح التّكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسّنات والمقبّحات العقليّة فلا يجوز استصحابه لانّ الاستصحاب
ابقاء ما كان والحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به فانّ ادرك العقل بقاء الموضوع
فى الآن الثانى حكم به حكماً قطعيّاً كما حكم به اوّلاً وان ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله
بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً **وامّا** الشّكّ فى بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجى كالشّكّ فى بقاء

فى موضوعيّته

للامر اذ فى السّم الذى حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عمّا نحن فيه وسيأتى الكلام فيه وان كان لعدم
تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخليّة موجود مرتفع او معدوم حادث فى موضوعيّة الموضوع فهذا
غير متصوّر فى المستقلّات العقليّة لانّ العقل لا يستقلّ بالحكم الّا بعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً
لانّ القضايا العقليّة امّا ضروريّة لا يحتاج العقل فى حكمه الى ازيد من تصوّر الموضوع بجميع ماله دخل
فى موضوعيّته من قيوده **وامّا** نظريّة ينتهى الى ضروريّة كذلك فلا يعقل اجمال الموضوع فى حكم
العقل مع انّك ستعرف فى مسئلة اشتراط بقاء الموضوع انّ الشّك فى الموضوع خصوصاً لاجل مدخليّة
شئ مانع عن اجراء الاستصحاب انتهى **وفيه** انّ الحكم على ما عرفت فى المقدّمة يطلق على امرين احدهما التّصديق
والاخر المجعول والغرض فى المقام انّما هو المنع من استصحاب الثّانى اذا استقلّ بادراكه العقل لا الاوّل حيث
انّه لم يصدر من احدٍ ما يوهم جواز استصحاب التّصديق ولم يتعلّق الغرض بدفع هذا التّوهّم ولا يلائمه
ايض ما يظهر من كلامه وح فلا يرتبط ما افاده من عدم استقلال العقل بالحكم الّا بعد احراز الموضوع بما هو
المقصود فانّ محصّل هذا الكلام انّ التّصديق بوجود المعلول يتوقّف على التّصديق بالعلّة والدّاعى
رجوع جميع ماله دخل فى الحكم الى الموضوع ولا دلالة لكون الحكم العقلى ضروريّاً او منتهياً الى الضّروريّة على
رجوع القيود الى الموضوع بل لا دلالة له على انّه لا بدّ فى الحكم العقلى من معرفة المناط تفصيلاً اذ يمكن
الحكم الضّرورى بشئ فى حال لا يعلم دخله فى الحكم فانّ الشّك فى المناسبة مثلاً لا ينافى العلم بوجود
الاثر حال عدمه الجامع للشّك فى مدخليّته وهكذا الحال فى مشكوك الشّرطيّة وغيره مع انّ هذا لا يجرى
فى الدّليل الاتى بل لو تمّ فانّما يتمّ فى اللّمى كما لا يخفى **ومنه** يظهر ما فى قوله والحكم العقلى موضوعه
معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به فانّ الغرض من معرفة الموضوع تفصيلاً ان كان معرفة ما هو منشأ للتّصديق
تفصيلاً اى الواسطة فى الاثبات فهو حقّ لكنّه اجنبىّ عن المرام وان كان معرفة ما هو منشأ لوجود المجعول
فى القضيّة الواقعيّة فقد عرفت ضعفه **مع** انّه على تقدير التّماميّة لا دلالة له على رجوع القيود الى
الموضوع وانّما هو بناء فى الشّكّ فى البقاء حيث لا يعقل الجهل بعد الاحاطة بجميع الجهات كما انّه ظهر
ما فى قوله قدّه فان ادرك العقل بقاء الموضوع الخ فانّه لا ملازمة بين ادراك الموضوع تفصيلاً على تقدير
لزومه وبين عدم الشّكّ فى الحكم لانّ الشّكّ من حيث الرّافع بل المقتضى والشّرط ليس شكّاً فى الموضوع
الّا اذا كان واسطة فى العروض وح فلا فرق بين الحكم العقلى والشّرعى والحكم بانّ الشّكّ فى بقاء الحكم
العقلى من جهة الشّكّ فى الرّافع مثلاً غير معقول وان اثبات الحكم الثّابت حال عدم ما يشكّ فى رافعيّته
فى زمان وجوده اثبات حكم موضوع لموضوع اخر واضح الفساد والفرق بين ما يستقلّ العقل بادراكه وبين
ما يتلقّى من الشّارع ابضجزاف ولا معنى لمدخليّة معرفة الجهات والاستقلال بالادراك فى رجوع القيود
الى الموضوع **نعم** لا يتعقّل الشّكّ فى بقاء الحكمين المذكورين اى حرمة الظّلم وقبح التّكليف بما لا يطاق

لان الحكم لكل من الموضوعين ذاتي ثبت بالضرورة وانما الكلام فيما لا يكون كذلك كحرمة التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة عند طرو ما يحتمل كونه رافعا كالاضطرار وخوف الضرر فتفطن وبالتامل يظهر ما في بقية كلامه اعلى الله في الفردوس مقامه **ثم** انه اورد على نفسه بما محصله ان هذا يمنع من جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية ايضا لان الحكم الشرعي كاشف عن حكم عقلي مستقل فانه اذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكم مع انه كان تابعا للحكم العقلي **وقال** في الجواب عنه اما الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب **نعم** لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغير في حال من احوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجودا وعدما في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بان موضوعه اعم من موضوع حكم العقل ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الازلي ليس مستندا الى القبح وان كان موردا للقبح انتهى وفي كل من الاعتراض والجواب نظر **اما الاول** فلان الاستقلال صفة للعقل لا للحكم فان معناه عدم الاحتياج في العلم بالحكم الى بيان الشارع كما اذا ادرك قبح الظلم وعلم بسببه بالحرمة الشرعية واما اذا انعكس الامر واستدل بحكم الشارع على المناط اسندلالا انيا فلا استقلال له بالحكم بالفرض فكشف حكم الشارع بقاعدة الملازمة عن حكم عقلي مستقل لا معنى له فان الحكم لا يتصف بالاستقلال وانكشاف حكم الشارع للعقل عين عدم الاستقلال مع انك قد عرفت ان الواقع لا يختلف باختلاف الادراك والمدرك والمنشاء للادراك وان العلم تابع للمعلوم منطبق عليه وانه لا معنى للاختلاف بين القضية الواقعية وبين القضية المعقولة في الخصوصيات وانما الاختلاف في المطابقة والمخالفة اي الصدق والكذب **واما** المعقولة المطابقة للواقعية فلا يعقل الاختلاف بينهما باعتبار الخصوصيات بالرجوع الى الموضوع في احديهما والى المحمول والنسبة في الاخرى فالذي ينبغي ان يقرر به الاعتراض ان يقال ان كل حكم من كل حاكم خصوصا الشارع على ما زعمه انما يثبت عند الحاكم المستجمع لجميع ما له دخل فيه بنظره فالموضوع في القضية الواقعية مقيد بجميع القيود فلا يعقل بقاء حكم من الاحكام الا ببقاء موضوعه وكذا لا يعقل ارتفاعه الا بارتفاعه فالشك في بقاء الاحكام الشرعية ايضا لا يتعقل الا بالشك في الموضوع ولا ينفك عنه ووضح فتفريع الاشكال على تبعية الحكم الشرعي للحكم لا وجه له واوضح فسادا من ذلك تخصيص الاشكال بما اذا كان الحكم الشرعي مستفادا من الحكم العقلي مع ان عنوان الاشكال انما هو ما اذا كان الحكم مستفادا من الشرع فالمثال الذي ذكره بقوله فانه اذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على وجوب الرد الخ لا يلائم المرام لان الاشكال انما يتوجه على الاستصحاب الجاري بالاتفاق في الاحكام التي لا يستقل العقل بادراكها نقضا على ما قرر في الاحكام العقلية

العقلي

الجواب فيما قيل من قبل الشيخ واعتراض على ما اعترض

والمفروض في المثال الحكم الشرعي الذي استقل العقل بادراكه فتفطن **واما الثاني** فلما عرفته من ان العقل حيث استقل بالادراك فلا ازوم في عدم جريان الاستصحاب بين الحكم الاولي الذي هو الدليل وبين الحكم الثانوي الذي هو المدلول وانما اللازم بيان الفرق بين حكم شرعي يستقل العقل بادراكه وبين ما لا يستقل فلا وجه لبيان عدم جريان الاستصحاب في حكم شرعي يستقل العقل بادراكه في مقام الجواب لانه مبنى الاشكال ومحققه وانما يلائم هذا لو كان المورد متوهما في اصل جريان بان خفي عليه ان المطلوب التفصيل بين ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل وان كانا حكمين شرعيين فزعم ان المراد التفصيل بين الحكم العقلي والشرعي وان اشتركا في استقلال العقل بادراكهما مع ان مثل هذا التوهم لا منشأ له لصراحة الكلام في الدعوى مع ان المستفاد من الايراد ايضا خلاف هذا المعنى **واما** ما ذكره بعد قوله **نعم** الخ فهو بيان لاستصحاب حال العقل الذي عمل به اهل الفن **ومحصله** ان المستصحب انما هو الحكم الشرعي الذي لم يستقل العقل بادراكه بل دل عليه دليل شرعي غاية ما هناك انه مجامع لحكم العقل المطابق له فمعنى حال العقل الحال المقارن لما يستقل العقل بادراكه الموافق له لا الحال الذي يستقل العقل بادراكه فلا يرد عليهم انه لا وجه لتخصيص النفي بالاستصحاب فانه يجري في الاثبات ايضا كما في الاحكام الشرعية **وتوضيح** الاندفاع ان هذا انما يرد عليهم لو كان مقصودهم ما يتراءى من كلامهم وهو كون الحكم العقلي مستصحبا ولكن تبين ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام العقلية مطلقا لم يفصل احد فيها بل انما حكموا بعدم جريان الاستصحاب في شيء منها فان غرضهم من حال العقل حكم شرعي مستفاد من دليل شرعي واضافته الى العقل باعتبار المقارنة مع ما يستقل به ولما كان الاثبات المقارن مستلزما للعلم بالمناط الذي يوجب كون الشك في البقاء شكا في الموضوع دون النفي لامكان اختلاف منشائه بخلاف الاثبات لتوقفه على جميع ما له دخل في الموضوع فالمجموع مناط واحد بخلاف الانتفاء فان انتفاء كل واحد مما له دخل في الوجود علة مستقلة للانتفاء ففصلوا بينهما واثبتوه في الثاني دون الاول هذا ملخص مرامه زاد الله في علو مقامه **وفيه اولا** ان من المعلوم ان استصحاب حال العقل قسيم لاستصحاب حال الشرع ولا اشكال في ان المقسم معتبر في الاقسام وليست الاضافة الى الشرع الا باعتبار كونه مرجعا في الاستفادة فمعنى حال العقل استقلاله به وكونه مرجعا في الحكم الذي مرجعه الى الاستقلال والاستغناء عن التلقي وليس معنى حال الشرع الحكم العقلي المقارن لحكم الشرع فلا يصح ان يراد بحال العقل الا ما يستقل بادراكه مما هو وظيفة له ومن المعلوم ان الحكم الاولي الذي يستقل العقل به انما هو البرائة والاشتغال وظيفة ثانوية **وثانيا** انه ليس في المقام حكم شرعي مقارن للحكم العقلي يجري فيه الاستصحاب على ما ستقف ومما حققنا تعلم ايضا ان الاعذار لا معنى لاستصحابها

كلماته

فيما يرد على الشيخ في استصحاب حال العقل

سواء كانت عقلية او شرعية فان الشك فيها شك فى الواسطة فى العروض الذى هو الموضوع فلا معنى
لاستصحاب عدم وجوب السورة على الناسى عند التذكر حيث ان الموضوع الاول زال والشك لو حصل
فانما هو فى حدوث موضوع جديد فان الامر دائر بين ان يكون النسيان واسطة فى الثبوت كى يبقى الاثر
وان زال وبين ان يكون الواسطة فى العروض كى يدور مداره وجودا فلا معنى للاستصحاب كما عرفت فى الشك
فى بقاء النجاسة مع زوال التغير من قبل نفسه مع ان الاجزاء ليس له حالة سابقة وانما الثابت للناسى
هو المعذورية فكيف يثبت به الاجزاء الغير الملازم له ولو علم بحدوث الاجزاء غير معلوم ومقتضى الاصل
عدمه وقد فرغ الاستاد قده بطلان هذا على ما زعمه من عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام العقلية و
قد ظهر فساد المبنى والابتناء وان المطلب اوضح من ان يستدل عليه بهذا الدليل ويتكلف به بهذا
التكلف وظهر ايضا بما حققنا فساد ما اورده بعض الافاضل شكر الله سعيه على القوم من القدماء
والمتاخرين فى تخصيصهم استصحاب النفى بكونه استصحاب حال العقل من ان الاستصحاب يجرى فى الحكم
العقلى مط سواء كان وجوديا او عدميا كاستصحاب تحريم التصرف فى مال الغير ووجوب رد الامانة اذا
عرض هناك ما يحتمل معه زواله كالاضطرار والخوف وكشرطية العلم للتكليف اذا عرض ما يوجب
الشك فى بقائها فانك قد عرفت ان استصحاب حال العقل عبارة عن معذورية الجاهل لقبح العقاب
بلا بيان ولا معنى لجريانه فى الوجودى واستصحاب حرمة التصرف ووجوب رد الوديعة عندهم عبارة
عن العمل بالاطلاق الذى هو عبارة اخرى عن عدم الاعتداد باحتمال الرافع بعد احراز المقتضى وستسمع
هذا انشاء الله تع **والحاصل** ان استصحاب حال العقل قاعدة مغايرة لما يجرى فى المثالين واختصاص
النفى بهذه القاعدة وانحصارها فى نفى التكليف من حيث ان مدركها قبح العقاب بلا بيان وهذا لا
يمنع من جريان قاعدة اخرى يسمى بالاستصحاب ايض **وبالجملة** ما افاده من جريان الاستصحاب فى
الاحكام الثبوتية العقلية سواء كانت وضعية او تكليفية فى غاية المتانة ولكن القوم لا ينكرون هذا
المعنى وانما المراد باستصحاب حال العقل الاعتماد على قبح العقاب بلا بيان فى الحكم بالمعذورية والوجه فى
اختصاصه بحال العقل ان المرجع فى وظائف المكلف بالنسبة الى الاحكام الواقعية التى تختلف باختلاف
حالاته من حيث الغفلة والالتفات والعلم والجهل والجزم والتردد انما هو العقل ولا وان كان للحاكم
التصرف فى كيفية الاطاعة ايض فى الجملة على ما اوضحنا الحال فيه فى مبحث القطع ومن المعلوم ان الوظيفة
الاولية انما هى المعذورية والاشتغال يتوقف على العلم وما بمنزلته فى التنجز وان كان اصلا من الاصول
فحال العقل ليس الا البرائة الظاهرية والحكم الواقعى ليس حال العقل وان استقل بادراكه فتفطن وكيف كان
فموضوع الشك فى المثالين وعدم كونه شكا فى الموضوع لا اشكال فيه **واما** شرطية العلم فانما
يقع الشك فيها لاحتمال اختصاص الحكم بشدة الاعتناء به بحيث يتنجز على الجاهل ايض كحرمة قتل النفس

المحرمة فان الجاهل بالموضوع غير معذور يجب عليه الاحتياط عقلا وكذا الحال فى الخمس والزكوة والاستطاعة
فانه يجب الفحص فى جميع الموارد المذكورة ولا يجوز الرجوع الى الاصل فيها فاذا وقع الشك فى ان المحرمات الشرعية
هل هى من هذا القبيل او انها كغيرها مما يعذر فيه الجاهل فلا معنى للاعتماد على اصالة البرائة الا اذا جرى
اصل عدم ارتفاع شرطية العلم الذى هو عين اصالة عدم اختصاص الحكم بهذه الخصوصية وهذا من
فروع العمل بالمقتضى عند الشك فى المانع **توضيح** الحال ان الحكم قد يبلغ من الاهتمام بالعمل به مرتبة
تنجز على الجاهل الا ترى انه لو دار امر شئ بين ان يكون نبيا او جدار المسجد الشخص فى ان يفعل به ما يوجب
القتل على تقدير الاول بل ما يوجب الاهانة على ذلك التقدير مع ان الشبهة موضوعية بل يجرى هذا
بالنسبة الى كل نفس محترمة فلا يجوز الاقدام على قتل ما تردد بين كونه حيوانا او انسانا ومن تردد بين كونه
كافرا او مسلما وعلى هذا يبتنى ما ذهب اليه بعضهم من عدم جواز نظر الخنثى الى كل من الرجل والانثى و
بالعكس ووجوب الفحص عن الاستطاعة والنصاب فلما كان نفس الحكم من حيث هو مما يعذر فيه الجاهل
فحيث يشك فى الاختصاص بهذه الخصوصية والاشتمال عليها لا يعتد بالاحتمال وعليه يتفرع جريان
اصل البرائة فى الشبهة التحريمية مع احتمال تنجز الاحكام التحريمية على الجاهل بها كما يدعيه الاخبارية
وان هذا معنى وجوب الاحتياط فيها شرعا الذى يدعيه الجماعة لانه ليس الاحكام ارشاديا لا يترتب على
مخالفته من حيث هو عقاب وليست مخالفته الا تجريا فلو لم يكن اشتراط العلم موافقا للاصل لم يكن لجريان
اصل البرائة فى الشبهة التحريمية وجه و بما حققنا ظهر ما فيما افاده شيخنا من حيث **قال** واما اذا لم
يكن العدم مستندا الى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى وان كانت القضية العقلية موجودة
ايض فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال
العقل المراد به فى اصطلاحهم استصحاب البرائة والنفى فالمراد استصحاب الحال التى يحكم العقل على
طبقه وهو عدم التكليف لا الحال المستندة الى العقل حتى يقال ان مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب
عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهى قبح تكليف غير المميز والمعدوم ومما ذكرنا ظهر
انه لا وجه للاعتراض على القوم فى تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفى والبرائة بان الثابت
بالعقل قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا فلا وجه للتخصيص وذلك لما عرفت من ان الحال المستند الى
العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجرى فيه الاستصحاب وجوديا كان او عدميا وما ذكر من الامثلة
يظهر الحال فيها مما تقدم انتهى فانك قد عرفت انه ليس فى انعدام حكم شرعى قابل للاستصحاب غير مستند
الى حكم العقل بل لعدم المقتضى لا معنى له فان المستصحب اما حال الصغر او حال الجنون او حال عدم المكلف
وحال عدم حدوث الشريعة او غير ذلك وكيف كان فالعقل يستقل بالعدم وان كان العدم مستندا
الى عدم المقتضى وليس استقلاله فى خصوص ما كان بوجود الرافع وحيث لا يستقل كما فى حال الصغر اذا

كان قابلا للتكليف عقلا فالموضوع ايض معلوم الانتفاء كما اعترف به فى مبحث اصل البرائة فلا
معنى لاستصحاب العدم المستند الى عدم المقتضى فان عدم المقتضى ايض يدرك بالعقل مع ان المستصحب
فى كلمات القوم انما هو حال الصغر والجنون والاول مستند الى انتفاء الشرط الشرعى والعقلى و
الثانى الى وجود المانع فكيف يمكن تنزيل كلامهم على استصحاب العدم المستند الى عدم المقتضى وقد
ظهر حال الامثلة وجريان الاستصحاب فيها بالاتفاق **قال** قده فى التنبيه الثالث بعد ذكر كلام المورد و
يظهر حال المثالين الاولين مما ذكرنا اى استصحاب حرمة التصرف فى مال الغير ووجوب رد الوديعة واما
المثال الثالث اى شرطية العلم فلم يتصور فيه الشك فى بقاء شرطية العلم للتكليف فى زمان نعم
ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوما بالاجمال
لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب كما ستنبه عليه ان شاء الله انتهى وقد تبين مما قدمنا
فان جريان الاستصحاب فى المثالين لا اشكال فيه لمكان الشك فى الرافع ووقوع الشك فى بقاء شرطية
العلم للتنجز ايض مما لا يخفى فان الشك فى تنجز الاحكام التحريمية على الجاهل بها واحتمال وجوب الوقوف
والاحتياط عند الشبهة مرجعه الى الشك فى بقاء هذه الاحكام على ما يقتضيه طبيعة الحكم من
حيث هى كذلك ولا وجه للاعتماد على قبح العقاب بلا بيان مع قيام هذه الاحتمال الا بجريان اصل آخر
به كون الحكم المجهول من هذا القبيل وهو اصالة عدم هذه المرتبة التى هى من قبيل الموانع وهو عبارة اخرى
عن اصالة بقاء شرطية العلم فتفطن **واما** ما ذكره من انقلاب العلم التفصيلى الى الاجمالى فلا
يكاد ان يحصل منه معنى محصل ضرورة ان الانقلاب لا يوجب الشك فى بقاء التنجز على ما هو التحقيق من
كون العلم الاجمالى كالتفصيلى فى التنجز وعلى ما يتوهم من انه كالشك البدوى فلا وجه للاستصحاب
وكذا على تقدير الشك فان المناط زال والحادث تأثيره مجهول بالفرض فتأمل ومما حققنا ظهر ايض
انه لا مانع من استصحاب البرائة والاشتغال حيث ان عدم التنجز فى الاول والتنجز فى الثانى اثران
شرعيان للاستصحاب فان للشارع التصرف فى هذه المرحلة فى الجملة والا لم يكن لاعتبار الادلة الاجتهادية
معنى بل لا اثر للادلة والاصول الا ذلك وقد يتوهم عدم جريان الاصل فى المقامين او عدم الفائدة له
اما المقام الاول فلان المستصحب اما عدم تعلق الحكم بالمكلف واما عدم ثبوت الحكم للواقعة
واما عدم التنجز وقد صرح بذلك الاستاد قده حيث **قال** والمستصحب هنا ليس الا برائة الذمة من
التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه اما الاول والاخير فحيثما يعلم بتحققهما
فلا اشكال فى اعتبار عنوان فيهما هو واسطة فى العروض بالنسبة اليهما كالعدم والصغر والجنون
والعجز والجهل ولا مجال للاستصحاب بعد زوال العنوان الذى هو الموضوع للحكم **واما الثانى**
فمن وجوه **منها** ان الاستصحاب عبارة عن ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فلا معنى لتعلقه

بالحكم الشرعى حيث انه نفس الاثر **وفيه** ان هذا انما هو فى استصحاب الموضوعات والا فاستصحاب
الحكم عبارة عن اثبات حكم مماثل له على ما اعترف به شيخنا قده والحكم المماثل عبارة عن الحكم الظاهرى
الذى هو فى استصحاب عدم الحكم عبارة عن عدم التنجز وفى استصحاب الوجود عبارة عن التنجز مع ان
استصحاب عدم النسخ من الاستصحابات المجمع عليها ولا معنى له الا استصحاب الحكم بل الاستصحاب
التعليقى لا معنى له الا ذلك فان مرجعه الى عدم الاعتداد باحتمال المزيل له وهو ايض مما يشهد
ان المناط فى الاستصحاب ليس هو الوجود السابق بل انما هو الشك فى الرافع فان معنى التعليق انما
هو ذلك على ما ستتضح ان شاء الله **ومنها** ان المقصود من الاستصحاب والمطلوب ليس الا الامن
من العقاب ولا مؤمن الا قبح العقاب بلا بيان وبعبارة اخرى ليس استحقاق العقاب دائرا مدار الواقع حيث انه ليس الا
نفس ثبوت الواقع بل يتوقف على العلم وما بمنزلته واما الامن فربما يحصل مع ثبوت الواقع كما انه قد يتحقق
الخوف مع عدمه فلا يترتب شئ من عدم الاستحقاق والامن على الاستصحاب **وفيه** ان توقف
الاستحقاق على امر آخر غير الواقع لا ينافى انتفائه بانتفاء الواقع ومن المعلوم توقفه على الواقع ايض فانتفائه
ينفى الاستحقاق لعدم استحقاق العقاب الا بالعصيان المتوقف على الواقع المنجز واما الامن فهو اثر
الاصل لا المستصحب **ومنها** ان عدم استحقاق العقاب امر عقلى فكيف يترتب على الاصل بناء
على حجيته من باب الاخبار فانها تقصر عن افادة اعتبار الاصل المثبت **وفيه** ان التنجز والدفع
اثر شرعى بمعنى ان للشارع ان يتصرف فى احكامه بالتنجز والدفع ولا معنى لحجية الادلة والاصول الا
ذلك فان كان المراد من كونه حكما عقليا انه لا حاجة فيه الى تصرف الشارع بل الاطاعة والعصيان
لهما موازين واقعية معلومة عند العقلاء فهو حق متين ولكنه لا ينافى تصرف الشارع فيما به يتحققان
وان كان المراد انه ليس للشارع التصرف فى هذه المرحلة فهو غلط واضح **وبالجملة** للشارع ان
يتصرف فى جميع مراتب الحكم فكما يتصرف فى المرحلة الثانية ويعتبر فى تعلقه بالمكلف امرا لا يعتبره العقل
وهو البلوغ فكذا المرحلة الثالثة فربما ينجز الحكم بدليل او اصل مع عدم استقلال العقل بتنجزه بها
وكذا الحال فى العكس بل لا معنى لترتيب الاثار الشرعية على الموضوعات المستصحبة الا تنجز ما يترتب
عليها من الاحكام التكليفية الوجودية ورفع العدمية منها فان الحكم الظاهرى التكليفى ليس الا
حكما وضعيا وهو التنجز والعذر فضرب القواعد وتأسيس الاصول ونصب الامارات وجعل الادلة
ليس من التكليف فى شئ وانما يعبر عنها بالامر والوجوب **ومنها** ان المقصود فى المقام انما هو
الامن من العقاب وهو اثر الشك الذى هو من الامور الوجدانية فلا حاجة الى احراز الواقع بالاصل
توضيح ذلك ان من الاثار ما لا يترتب الا على الواقع كجواز الدخول فى الصلوة وصحتها فانها
لا تصح الا بالطهارة الواقعية فلا يجوز الاجزاء الا باحرازها ولو بالاصل **ومنها** ما يترتب على

قوله ومنها ان عدم استحقاق العقاب امر عقلى لا يترتب على الاصل

وان الشك من حيث هو موضوع ... والشك موضوع للاصل

نفس الشك كعدم الحجية فان عدم جواز الركون الى شئ يكفى فيه عدم العلم باعتباره لتبوته الادلة الان بالنسبة الى الجاهل فلو لم يكن الاستصحاب حجة ايضا لم يجز الركون الى مشكوك الحجية ومن الغلام استقلال العقل فى الحكم بعذر ودية الجاهل التكليف بقبح العقاب بلا بيان وعدم معذورية الشاك فى البراءة بعد العلم بالاشتغال لعدم المؤمن وتحقق البيان فمع قطع النظر عن ان هذا ليس اثر العدم التكليف وكونه اثر الغير شرعى **فنقول** انه لا حاجة الى الاحراز بالاصل بعد ما تحقق موضوع اخر بالضرورة **وفيه** انه لا معنى لكون نفس الشك من حيث هو موضوعا للاصل من الاصول ولم يترتب حكم على نفس الجهل من حيث هو كذلك ضرورة ان الحكم المترتب على الجهل يختلف باختلاف متعلقه الا ترى ان عدم جواز الركون على مشكوك الحجية انما هو فيما لو كان الشك فى الرافع او المعارض فلا اشكال فى ان الحكم انما هو الحجية وكذا الشك فى التكليف فانه لا يعتنى باحتمال الاشتغال اذا كان الشك فى الحدوث واما اذا كان الشك فى البقاء فلا اشكال فى التنجز وهذا معنى كون العلم بالحدوث بيانا فان البيان فى الحقيقة انما هو استصحاب التكليف بمعنى عدم الاعتداد باحتمال الزوال بعد العلم بالحدوث والا فكون العلم بالحدوث بيانا بالنسبة الى الجاهل بالبقاء من حيث هو كك لا معنى له ولا معنى لاحراز الواقع بالاصل الا ملاحظة خصوصية متعلق الشك والاخذ بالطرف المعلوم ولا ينافى ذلك الاستناد الى قبح العقاب بلا بيان فان معناه الاخذ بالمعلوم وهو عدم التكليف فى الازل وعدم الاعتداد باحتمال تبدله بالوجود وعدم صلوح مجرد الاحتمال فى التنجز فى بقاء اثر عدم التكليف وهو عدم التنجز بالنسبة الى الجاهل ودوران التنجز مدار العلم انما هو قبح العقاب بلا بيان فهو دليل على الاستصحاب وهذا معنى كونه اثرا للشك والامر فى قاعدة الاشتغال بالعكس فانك قد عرفت ان العلم بالحدوث انما يترتب عليه اثار الحدوث **واما** البقاء المشكوك فيه فانما يترتب اثاره مع الشك فيه للاصل الذى هو عدم الاعتداد باحتمال الرافع ولا معنى للاستصحاب واحراز الواقع به حال الشك فيه الا ذلك **ومنها** ان العلم بالاثر المقصود يمنع من جريان الاصل فان العلم بالاثر كالعلم بموضوعه فى المنع من جريان الاصل فان الاصل وظيفة للمتحير وكما ان العلم بالمستصحب ينافى الحيرة فكذا العلم بالاثر المقصود **وفيه** ما عرفته من ان الاثر حكم ظاهرى لا يترتب الا ما علم بتحققه وشك فى ارتفاعه فالعلم انما يحصل باصالة عدم الرافع غاية الامر ان قبح العقاب بلا بيان دليل خاص على خصوص استصحاب عدم حدوث التكليف وهذا معنى استصحاب حال العقل الذى هو عند القوم عبارة عن الاستناد الى قبح عقاب الجاهل **ومنها** ان عدم استحقاق العقاب من شان استقلال العقل به لا يتعقل الشك فى بقائه اما لان الشك فى الحكم العقلى شك فى الموضوع واما لان خفاء ما له دخل فى البقاء مستحيل على العقل الحاكم **وفيه** ما عرفت فيما مر **ومنها** ان العلم بثبوت حكم تكليفى للواقعة ينافى

ومن تقسيم المستصحب الى قسمين

جريان الاصل **وفيه** انه اذا دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب فلا يترتب الاثر على جميع التقادير فالعلم بانه اما حرام او مباح لا اثر له **ومنها** انه اذا دار الامر بين الحرمة والكراهة فلا اشكال فى ثبوت المنع عن الفعل المردد بين النوعين المتباينين ولا معنى لتعيين الحادث بالاصل **وفيه** ان المنع عن النقيض عبارة عن الشدة ولا اشكال فى عدم الاعتناء باحتمالها والاخذ بالقدر المتيقن وهو نفس الرجحان وهذا ليس من اثبات الكراهة فى شئ **ومنها** ان المقصود انما هو الاباحة الشرعية وهو تعيين للحادث بالاصل او اصل مثبت **وفيه** ما لا يخفى **واما المقام الثانى** فقد اتضح الحال فيها مما تقدم وقد يتوهم ان استصحاب الاشتغال اصل مثبت حيث ان وجوب الاتيان والترك بالنسبة الى بعض الاطراف لشبهة ليس من الاثار الشرعية لبقاء الاشتغال بالنسبة الى الواقع **وفيه** انهما ليسا الا حكمين ظاهرين ومن المعلوم ان تنجز الواقع حكم شرعى فيترتب على استصحاب الاشتغال الذمة بالنسبة الى من شك فى ان الواجب عليه هل هو الظهر او الجمعة اذا اتى بالجمعة وجوب الاتيان بالمحتمل الاخر ايضا وهو الظهر فانه عبارة اخرى عن تنجز الواقع على ما هو عليه وعدم معذوريته فى تركه على تقدير كونه هو الظهر ايضا وبما حققناه اتضح ما فيما افاده الاستاد قده على خلافه فى مواضع فلاحظوا وتامل **الثالث** ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع او غاية واما ان لا يدل وقد يتوهم التفصيل فى حجية الاستصحاب بين القسمين من كلام المحقق قده فى المعارج والمحقق الخونسارى فى شرح الدروس وهو من الغرائب فان ما فى المعارج صريح فى التفصيل بين استصحاب حال الشرع الذى هو التعويل على حجية الحالة السابقة وبين الاستصحاب بمعنى التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع والرافع المعبر عنه فى لسانهم بالتمسك بالعموم والاطلاق الا ترى انه مثل لاطلاق الدليل باقتضاء العقد لحل الوطى حيث **قال** والذى نختاره ان ننظر فى دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مط وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطى مط الخ علم ان المراد بالدليل المقتضى فان العقد يدل على ثبوت الحكم وهو حل الوطى دلالة لمية اقتضائية لا انية ووقوع الشك فيه من جهة احتمال المزيل ولاجل ما حققنا حكم صاحب المعالم ره وجماعة ان قول المحقق ره موافق للمنكرين لان محل النزاع انما هو التعويل على مجرد الوجود السابق واما بعد احراز المقتضى والشك فى الرافع فلا اشكال ولا خلاف فى التعويل على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع ولهذا **قال** فى الفوائد المدنية ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته يجريه فى ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل فيه موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذى سموه استصحابا راجع فى الحقيقة الى اسراء حكم الموضوع الى موضوع اخر متحد معه

بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى فانظر الى انه صرح بان النزاع انما هو في استصحاب حكم محتمل
زواله من جهة زوال موضوعه واما الزوال المستند الى طرو الرافع فهو خارج عن محل النزاع بتمن زاد
هذا ايضاحا انه نعم وقد يتوهم عموم النزاع للمقام نظرا الى انكار السيد ره لاستصحاب البلل المنيي
على ساحل البحر **وفيه** ان هذه زلة واضحة حيث ان قوة احتمال طرو المانع لا يمنع التمسك بالاستصحاب
بالضرورة الا ترى ان المسموم والمبتلى بالطاعون ينفق على زوجته ويحرم على غيره ويرث من موته
ولا يرث منه احد قبل العلم بموته وان بلغ احتمال البقاء من الضعف ما بلغ ولبس وقوع البلل على
ساحل البحر الا منشأ لقوة احتمال المزيل والالتزام بمنعه من جريان الاستصحاب فقه جديد بل دين
اخر غير الاديان المعهودة **وبالجملة** فهذه شبهة للسيد ره في خصوص المثال غفلة عما يلزمه
في هذا المنع فلا يصلح شاهدا ومثله في الوهن توهم ان شمول النزاع للمقام مقتضى الجمع بين
الكلمات وادلة الطرفين وسينكشف الحال انه نعم وظهر مما حققناه فساد ما زعمه بعضهم من ان
ما اختاره في المعارج اخيرا رجوع عما بنى عليه اولا فانه توضيح لما اختاره فان الاستصحاب يطلق على
اصول ولما كان محل النزاع غير محرر عنده كما يظهر من اخر كلامه صرح بان الذي ذهب اليه حجيته
انما هو الاستصحاب بمعنى التعويل على اطلاق الدليل بالمعنى المتقدم وكونه اسراء حكم من موضوع
الى اخر واضح الفساد وليت شعري كيف ينسب التفصيل المتقدم الى المعارج مع ان الدليل الذي
استدل به ايضا صريح فيما حققناه ولا يكاد ان يكون له معنى محصل لو كان غرضه ما نسب اليه
وحيث ان وجود المقتضي وعدم ما يصلح مانعا لا دلالة له على التعويل على الحالة السابقة بل انما
هو مصادرة محضة فان مرجعه الى جعل الفرض دليلا على الحكم وصراحة الدليل فيما حققناه في
غاية الوضوح واعجب من ذلك جعل التفصيل بين الشك في المقتضي وبين الشك في الرافع
مقابلا لهذا التفصيل ونسبة الخلاف في المقامين الى المحقق بهذه العبارة على ما سيتضح انه
نعم واما باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه ايضا فان منشأ الشك اما فقد النص او التعارض
او الاجمال **واما** الامور الخارجية **والاول** هو المسمى بالشبهة الحكمية ومثاله ما في المعارج من
الشك في كون خلية وبرية منشأ للطلاق والعدم وقد يمثل له بالشك في بقاء نجاسة المتغير
بعد زوال تغيره **وفيه** ان زوال التغير ليس من المطهرات قطعا فارتفاع النجاسة بزوال
التغير لا يمكن الا بان يكون الموضوع هو المتغير بزوال الحكم بزواله ولا اشكال في عدم جواز الاستصحاب
مع كون الشك مستندا الى الشك في الموضوع وانما الامر بالطهارة مع زوال التغير انما
استفدناه من الادلة من ان الموضوع انما هو الماء والتغير كاشف عن استيلاء الموجب لسقوط
قوة العاصم وهو الكثرة على ما اوضحناه في محله ومثله في الفساد استصحاب حرمة الوطي مع

التردد في التخفيف والتشديد في قوله تعالى حتى يطهرن فان مرجعه الى التردد في ان موضوع الحكم
هل هو الحيض بمعنى سيلان الدم الذي يزول بالنقاء او بمعنى الحدث الذي لا يزول الا بالغسل ومن المعلوم
عدم جريان الاستصحاب وكيف كان فقد ينسب تخصيص الاول بوقوع النزاع فيه الى الاخباريين و
يتوهم تصريح المحدث البحراني به **وفيه** ما لا يخفى فانه لا معنى لاختلاف الاخباريين والمجتهدين
في تحرير محل النزاع بل قد عرفنا ان هذه المسئلة ليست مما يختلف فيه الاخباريون والمجتهدون من
حيث هما كذلك وقد عرفنا ان البحراني ره انما فصل بين الاحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها واين
هذا من تخصيص الاحكام الكلية التكليفية بكونها محل النزاع وربما يستظهر هذا من الاسترابادي
حيث **قال** في فوائده **اعلم** ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما
من ضروريات الدين احدهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان يجيء
نسخه الثانية انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج
امرأة او كونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهرا او نجسا وكون الليل او النهار باقيا وكون
ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا مزيلا لنقض
تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون
قول القصاب ومن في حكمه في بيع ما يحتاج الى الغسل في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور
الحسية انتهى فيحتمل ان لا يكون تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقد اجماعه الشك
من حيث المانع وجودا او منعا الا ان الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضوعية فكانه
استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعني الشك في النسخ وفيه جميع صور الشبهة
الموضوعية **وهذا** من الغرائب فان الشك في انقضاء الزمان من قبيل الشك في الرافع
عرفا ولهذا عمل بالاستصحاب فيه من يخصه بالشك في الرافع وسيتضح الحال انه نعم ولكن القائل حيث
لم يكن له خبرة تامة لم يستطع ان يبين المناط الذي هو الجامع فذكر قسمين واطال بذكر الامثلة و
مثل هذا الكلام لا محصل له وفي جعله العنوان في القسم الثاني الامور الشرعية شهادة على ذلك
ولبعض في المقام كلام اخر امتن من هذا وهو ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت
حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القيد
وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف
موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع
اخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى فانه صريح في ان النزاع انما هو فيما كان الشك
في البقاء من جهة احتمال تبدل الموضوع فالذي جعله محلا للوفاق انما هو ما اذا كان الشك في

من جهة احتمال المانع ومن العجب توهم ان هذه العبارة اصرح فى اختصاص الشبهة الحكمية بوقوع الخلاف فيها **الثانى** من حيثان الشك قد يكون مع تساوى الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع وحيث قد عرفت وسنزداد انضاحا ان شاء الله تعالى ان الاستصحاب اصل عملى عند الجميع لا دليل اجتهادى فلا وجه لاعتبار عدم الظن على خلافه فضلا عن اعتبار حصول الظن الشخصى منه الذى لا يعتبر حتى فى الادلة الاجتهادية وقد يتوهم اعتبار عدم الظن بالخلاف بناء على ما يتوهم من اعتباره من باب الظن النوعى لا عنان الشك فى الافضاء للظن نوعا يستشهد على ذلك بكلام العضدى وقد تبين فساده كما تبين ما فيما فى جعل المتين من اعتبار الظن الشخصى **الثالث** من حيثان الشك فى بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضى كخيار الغبن وقد يتوهم ان منه الشك فى بقاء الليل والنهار وقد تبين فساده وقد يكون من جهة طرو الموانع وهو على اقسام لان الشك اما فى وجود الرافع واما فى رافعية الموجود واما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعا له وبين ما لا يكون كك واما للجهل بحال الموجود مفهوما او مصداقا مع تبين المفهوم وعدمه ويتوهم انه لا اشكال فى كون ما عدا الشك فى وجود الرافع محلا للخلاف وهذا من الغرائب حيث ان صاحب المعالم قده وجماعة حكموا بان ما ذهب اليه المحقق اخيرا عدول عما بنى عليه اولا وان الذى ذهب الى حجيته ليس من محل النزاع مع ان المفروض فى كلام انما هو الشك فى قدح العارض لا فى عروض القادح وقد عرفت ما فى نسبة الخلاف فى هذا المقام الى المحقق قده مع نسبة الخلاف اليه ايض فى المقام المتقدم مع جعلهما عنوانين وكيف كان فقد يتوهم ان فى حجية الاستصحاب احد عشر قولا او ازيد **والتحقيق** ان بمعنى التعويل على الحالة السابقة المعتبر عند باستصحاب الحال واستصحاب حال الشرع وحال الاجماع ليس فيه الا قولين ولم يذهب الى اعتباره احد ممن يعتقد بمقالته من العامة فضلا عن اصحابنا ممن سلف وانما شاع النسبة الى بعض الاواخر وهو ايض عند التامل اشتباه **توضيح** الحال ان الاستصحاب فى لسان القوم يطلق على اربعة امور استصحاب حال العقل الذى هو عبارة عن الاعتماد على قبح العقاب بلا بيان فى نفى تنجز التكليف المجهول وعلم الدليل دليل العدم الذى هو دليل اجتهادى واستصحاب حكم النص والعموم والاطلاق الذى هو عبارة عن الاعتماد على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع واستصحاب حال الشرع الذى يعبر عنه باستصحاب حال الاجماع ايض ويراد باستصحاب الحال بقول مطلق ولا اشكال ولا خلاف فى اعتبار ما عدا الاخير والذى عقد له الباب انما هو الاخير ولكن اضطربت كلماتهم فيه حيث انه اختلف مورد النفى والاثبات مع ان العنوان انما هو استصحاب حال الشرع **وفى** العدة بعد ما جعل العنوان استصحاب الحال ومثل له بالمثال المعروف وهو المتيمم الواجد للماء فى اثناء الصلوة واختار عدم الحجية والذى يمكن ان ينصر به طريقة استصحاب الحال ما اومانا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان عليه دليل واذا تتبعنا

قوله ان الاستصحاب فى لسان القوم يطلق على اربعة امور

جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان **فان قيل** هذا رجوع الى الاستدلال بطريق اخر وذلك خارج عن استصحاب الحال **قيل** ان الذى نريد باستصحاب الحال هذا الذى ذكرناه واما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به انتهى وهو فى استصحاب الحال من المنكرين وانما اعتمد فى اثبات الحكم على الدليل الذى هو عدم الدليل على الحكم بعد تتبع جميع الادلة مع العلم بانه لو كان هناك حكم مخالف للحكم الثابت اولا لدل عليه دليل لما ذكره فى الفوائد المدنية فيما ياتى من كلامه انتهى فهو قده اراد ان ينبه على ان استصحاب الحال من الخرافات ولا يكاد يعلم له معنى والذى نعتمد عليه فى الحكم على طبق الحالة الاولى انما هو هذا الدليل وان لم يكن مراد القوم باستصحاب الحال هذا المعنى **فالحاصل** موافقته للمثبتين فى الحكم ومخالفتهم فى المدرك وقد صرح علم الهدى قده بان الذى نعتمد عليه فى الاجماع انما هو قول المعصوم ع لا نفس الاتفاق من حيث هو وان تسميته اجماعا انما هو للتحفظ على ما جرت عليه سيرة اهل الفن فكان شيخ الطائفة اراد ان لا يغير العنوان وان كان مما الغى فى المدرك ولا يخفى ان فى كلام الشيخ قده اشكالا وهو ان صحة صلوة الواجد للماء مخالفة للاصل فان الدليل انما دل على تنزيل التيمم منزلة الماء حال فقدان الماء فحيث لم يثبت جواز التعويل على استصحاب الحال كما اعترف به وجب الحكم بالبطلان بمجرد الوجدان والتمكن من الطهارة المائية لعدم الدليل على الصحة لا الدليل على عدمها فكيف يمكن الحكم بالصحة من جهة عدم الدليل عليها مع مخالفتها للاصل ويمكن دفعه بان غرضه ان احتمال الاجتزاء بالطهارة الترابية من جهة استلزام حصول المائية قطع الصلوة لما كان قويا فيجب على الشارع ان يبين عدمه فان كون هذا الشخص متمكنا من الطهارة المائية غير معلوم بل الظاهر عدمه كما هو الحال فيمن تمكن من ازالة الخبث فى اثناء صلواته بوجدان الماء فانه لا يجوز له قطع صلوته بل يجب عليه الاتمام فان هذا التمكن كالعدم وهكذا الحال فى كثير من الاعذار الزائلة فى الاثناء كالمتمكن من تعلم القرائة فى الاثناء حيث استلزم الابطال **والحاصل** انه تظهر من هذه العبارة امور **منها** ان استصحاب الحال بقول مطلق ظاهر فى مجرد التعويل على الحالة السابقة وان كان احتمال الزوال مستندا الى احتمال تبدل الموضوع كما يظهر من التمثيل بل انكاره له ايض من اعظم الشواهد على ذلك حيث ان كون الشيخ ممن يعمل بالاستصحاب بمعنى اخر من الواضحات لمن له ادنى خبرة بطريقته وجلالة قدره وانه من المنكرين **ومنها** ان هذا قول بلا دليل بل كاد ان يبلغ من وضوح الفساد مبلغ اصوات الحيوانات فى انها لا يعرف لها معنى **ومنها** انه قده مع علمه بان الاستصحاب عبارة عن ذلك الامر الشنيع اراد به معنى اخر ثم بين مراده بالايراد على نفسه والجواب عنه ومثل هذا كثير من اهل الفن وبعد ظهور هذا المعنى فلا مجال لنسبة القول

قوله وان كان مما الغى فى المدرك شيخ الطائفة

بالانتساب الى حاله ان سنتضح انشاء الله تعالى وفساد التسمية **وفى المعتبر** واما الاستصحاب فاقسامه ثلثه
استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبرائة الاصلية كما نقول ليس الوتر واجبا لان الاصل برائة الذمة
ومنه ان يختلف الفقهاء فى حكم الدية بين الاقل والاكثر فنقتصر على الاقل كما يقول بعض الاصحاب فى عين
الدابة نصف قيمتها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فينفى الزائد نظرا الى البرائة الاصلية الثانى ان
يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفرنا به اما لا مع ذلك
فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر
الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء فى اثناء الصلوة فيقول المستدل على الاستمرار الصلوة
مشروعة قبل وجود الماء فيكون كذلك بعده وليس هذا حجة لان شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم
الشرعية معه ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة قبل الوجدان بالاتمام
فيكون مشغولة بعده انتهى وفيه فوائد جليلة خفيت على الناظرين فيه فوقعوا فى تشويش وحيرة منها
ما عرفته من العدة ايضا من الاستناد الى عدم الدليل فى الحكم بالعدم واشتراطه بان يعلم انه لو كان هناك دليل
لظفرنا به وانه لولم يكن كذلك لم يكن هذا الاستدلال صحيحا ولم يكن مجرى لهذا الدليل فزعم الناظرون فى كلامه
ان مراده التفصيل والفرق بين ما يعم به البلوى وغيره وهو وهم فانه اعتبر فى الدليل المذكور الملازمة بين
وجود الدليل والعثور عليه لا بين الثبوت فى الواقع وامكان الاطلاع والذى يمكن ان يوجب التوهم المزبور
انما هو الثانى لا الاول وهذا الاينافى توقف انتاج الاول على الثانى **توضيح** ذلك ان محصل
هذا الاستدلال انه لو كان للشارع حكم مخالف للاصول وجب عليه البيان لانه مقتضى منصبه ولو
بين لم يمكن بحسب العادة خفائه علينا لانضباط الطرق وغاية الاهتمام فى الضبط والتدوين وعدم
احتمال طرو ما يوجب الخفاء على ما سنتضح انشاء الله تعالى فبعد الاحاطة بالادلة واستقصاء البحث فيها
يحصل الاطمينان بالعدم **قال** قدّه فى المعارج ان الاصل خلو الذمة من الشواغل الشرعية فاذا ادعى
مدع حكما شرعيا جاز لخصمه التمسك فى انتفائه بالبرائة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان
عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة
عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلال الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه الثانية ان يبين انه لو كان
هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف
الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة
فيها لكنا بيّنا انحصار الاحكام فى تلك الطرق وعند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفى الحكم انتهى فهو قدّه كما
ترى لم يعتبر عموم البلوى فى الاستدلال وليس فى كلامه ما يوهم ذلك ولم يحصل وجه للملازمة بين ثبوت
الحكم فى الواقع ووصوله الينا خصوص البلوى به بل اقتصر فى بيان الملازمة على انه لو كان ثابتا وجب على الشرع

بيانه ولو بيّن لكان باحدى تلك الطرق وهو قدّه لم يبين سر عدم امكان الاختفاء من جهة ان البيان لا
يجب الا تدريجا على ما جرت عليه العادة فلعل الشارع لم يتمكن من بيانه ولهذا تصدى فى الفوائد المدنية
لبيانه حيث **قال** بعد حكاية كلامه لقد احسن واجاد المحقق الحلى فيما نقلناه عنه وما رأيت فقيها يكون
حكيما يكون بعد السيد المرتضى ورئيس الطائفة الا اياه يشهد بذلك من تتبع كلامه فى كتاب الاصول وفى
كتاب المعتبر وكلام غيره من المتاخرين **وتحقيق** كلامه ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية
عنهم فى مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى ولم يظفر بحديث على ذلك الحكم
ينبغى ان يقطع قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق
كما نقله من كتاب المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا فى مدة تزيد على ثلثمائة سنة كان همهم وهم الائمة
اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعون منهم فى الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق
العامة ولتعمل على ما فى تلك الاصول فى زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله صلعم والائمة لم يضيعوا من فى
اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم فى الروايات المتقدمة ففى تلك الصورة يجوز التمسك بان نفى
ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم فى الواقع مثال ذلك نجاسة الغسالة ووجوب
قصد سورة معينة عند قرائة البسملة ووجوب نية الخروج عن الصلوة بالتسليم وقد نقل عن امير المؤمنين
عليه السلام ما يدل على ما ذكرناه حيث **قال** لمحمد بن الحنفية ما مضمونه لو سئلت عن دليل وحدة الله تعالى
فقل لو كان الآخر لظهر منه اثر **واقول** تحقيق المقام ان الاصوليين والكلاميين والمنطقيين يسمون
تلك المقدمة وامثالها بالقطعيات العادية يشهد بذلك من تتبع شرح العضدى لمختصر الحاجبى وشرح المواقف
والمقاصد ولا يجوز التمسك به فى غير تلك الصورة الا عند العامة القائلين بانه صلعم اظهر عند اصحابه
كلما جاء به وتوفر الدواعى على جهة واحدة على اخذه ونشره وما خص احدا بتعليم شئ لم يظهره عند
غيره ولم يقع بعده فتنة اقتضت اخفاء بعض ما جاء به انتهى ويبقيت مقدمة اخرى لا بد من بيانها
ايضا وهو ان ما صدر عن الشارع ويبين دونه السامعون واهتموا غاية الاهتمام بحفظه بحيث لو
الفنا على قولهم ثبت عندنا ايضا **مشير** بعد هذه مقدمة اخرى وهى انه لم يحدث ما يوجب خفاء
الاحكام بعد وضوحها **والحاصل** ان هذا الدليل مقدمات ذكر فى المعارج اثنين منها وطوى
ذكر الباقى **الاولى** ان الحكم المخالف للاصل كالوجوب والحرمة يجب بيانه فان السكوت عنه نقض
للغرض من تشريعه صلى الله عليه واله **نعم** لا يجب الا على الموازين المتعارفة وسكوت النبى صلعم عن
كثير من الاحكام فى اول زمان البعثة لا ينافى ذلك بل بقاء شئ منها والاحتياج الى البيان بعد زمانه ايضا
لا ينافى وجوب البيان وانما لا يجوز فى مثل المدة المذكورة وهى ما تزيد على ثلثمائة سنة كما انه يمكن ان
يمنع من البيان مانع ولا بد من اخراجه بمقدمة اخرى **والجملة** فالمقصود من هذه المقدمة

انّما هو بيان انّه ليس للشّارع ان يسكت عن الدّين ولا يتعرض لبيانه فى الزّمن وصدور حجّة ... نقض للغرض من تشريعه ومناف لما يقتضيه منصبه ان لم يكن النّاس مكلّفين بمعرفتها او ... فى علمهم ترتيب الآثار عليها وعلى تقدير علم المعذوريّة وتنجّزها او وجوب معرفتها والعمل عليها ... التّكليف بما لا يطاق لعدم تمكّن النّاس من الاستقلال بمعرفة الاحكام فانّه لا شئ ابعد عن ... ثمّ من عقول الرّجال وهذا محصّل ما ذكره فى المقدّمة الثّانية وهذا الابناء فى التّمكّن من الاحتياط فى الشّبهة الوجوبيّة والتّحريميّة فى الجملة وذلك حيث يعرف الواجب والحرام ويحصل الالتفات ولم يكن الامر دائرا بين المحذورين فانّ الغالب علم التّمكّن من الاحتياط وفرض الجهل بالكلّيّة بالشّرعيات والتّمكّن من الاحتياط فى مثل شرب التّتن ودوران الامر فى الواجب بين الظّهر والجمعة والشّكّ فى الشّرطيّة والجزئيّة مع معرفة ما يحتمل اعتباره تفصيلا او اجمالا انّما هو من جهة وجود العلم فى الجملة والنّظر فى هذا الدّليل الى الجهل من كلّ جهة **والحاصل** انّ التفات المكلّف الى الواقعة وتبيّن جهاتها وعدم دوران الامر فيها بين المحذورين قضيّة اتّفاقيّة لا يجوز التّعويل عليها والالزام بالعمل بالاحكام المجهولة راسا مطلقا تكليف بما لا سبيل للمكلّف الى معرفته وهو تكليف بالمحال والى ذلك اشار شيخنا قدّه فى تقرير ما حكاه عن الغنية من الاستدلال باصالة البرائة بانّ التّكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق حيث **قال** ويحتمل كون الغرض من التّكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم العلم به تكليف ... الاطاعة او يكون الغرض من التّكليف مع الشّكّ فيه اتيان الفعل الدّاعى حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرّد احتمال كونه مطلوبا للامر وهذا ممكن من الشّاكّ وان لم يمكن من الغافل مدفوع بانّه ان قام دليل على وجوب اتيان الشّاكّ فى التّكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيّة اغنى ذلك من التّكليف بنفس الفعل والّا لم ينفع التّكليف المشكوك فى تحصيل الغرض المذكور **والحاصل** انّ التّكليف المجهول لا يصحّ لكون الغرض منه الحمل على الفعل وصدور الفعل من الفاعل احيانا لا الدّاعى التّكليف لا يمكن ان يكون غرضا للتّكليف انتهى **والحاصل** انّ تنبّه المكلّف والتفاته الى التّكليف من غير ان ينبّهه المولى قضيّة اتّفاقيّة والاكتفاء بها نقض للغرض ومناف لما هو وظيفة المولى من الاهتمام فى الاحكام واقامة الحجّة وقطع العذر فالشّاكّ الملتفت ايضا يمكن ان يتمسّك فى نفى التّكليف الواقعى بانّ التّكليف تكليف بما لا يطاق فاندفع من هذا الاستدلال انّ العلم بالتّكليف لا يعقل ان يكون له تاثير فى القدرة فلا يجوز فى الحكم بالبرائة الّا الاستناد الى قبح العقاب بلا بيان وامّا كونه تكليفا بما لا يطاق فلا معنى له **توضيح** الاندفاع انّ هذا الدّليل ليس على ما يتوهّم دليلا لعدم التّنجّز بل انّما هو دليل على الانتفاء فى الواقع حيث انّه لا سبيل الى الاطاعة غالبا الّا البيان من المولى ولو بالامر بالاحتياط والاكتفاء باحتمال التفات المكلّف مع تمكّنه من الامتثال نقض للغرض من التّشريع ومراد ابن زهرة

فى ان التكليف ... الى العلم بالتكليف ... بما لا يطاق

من البرائة الاصليّة الحكم الواقعى الثّابت فى الازل لا المعذوريّة كما توهّم فانّ الّذى يدلّ عليها انّما هو استصحاب حال العقل المبتنى على قبح تكليف الجاهل ولا معنى للتّمسّك له بما ذكر من انّه تكليف بما لا يطاق **الثّانية** انّه طال زمان النّبىّ صلعم والائمّة ع مقدارا يسع بيان جميع الاحكام بل اضعاف ذلك وهو ما يزيد على ثلاث مائة سنة **الثّالثة** انّه كان عندهم من يسمع الاحكام ويعتنى بحفظها وضبطها مع اهليّتهم لذلك فانّ بعض الاف منهم تلامذة الصّادق ع فمثل هؤلاء الجمّ الغفير مع شدّة حرصهم واهتمامهم فى الاطّلاع على الاحكام وتدوينها وغاية اهتمام الائمّة عليهم السّلام فى بيانها والامر بتدوينها لئلّا يضيع من فى اصلاب الرّجال ولا يحتاجون الى سلوك مسلك العامّة مع تنبيه الائمّة ع على انّه يجب تدوين الاحكام لمثل تلك الازمنة الّتى لا مرجع فى معرفة الاحكام فيها الّا الكتب لا يمكن ان يشتبه عليهم شئ منها مع كثرتهم وخبرتهم ودرايتهم وشدّة اهتمامهم كما لا يخفى على الخبير **الرّابعة** انّه لم يمنع مانع كالتّقيّة بالنّسبة الى جميع الائمّة فى جميع تلك الازمنة عن اظهار الواقع وحينئذ لو اتّفق الاخفاء لمصلحة فقد اوضحوا الحال فى مقام آخر بحيث لا يخفى على الخبير الماهر **الخامسة** انّ تلك الاخبار والاصول وصلت الينا ونتمكّن الآن من الاحاطة بها والاطّلاع عليها ولنا طريق الى معرفة الغثّ والسّمين منها فبعد ثبوت انحصار البيان فى الطّرق المعهودة ووقوع الاحاطة التّامّة من الفقيه الماهر عليها والاجتهاد فى البحث عنها والنّظر فيها يحصل من عدم الوجدان العلم بعدم الوجود ولاثبات هذه المقدّمات مقام وانّما الغرض الآن بيان انّ مقصودهم دعوى العلم بعدم دلالة شئ من الادلّة المعهودة كما صرّح به فى الفوائد المدنيّة فيعلم ببقاء البرائة الاصليّة على حالها الّا انّ الغرض للتّمسّك به لا اصالة البرائة الّتى مفادها ليس الّا الاباحة الظّاهريّة اى المعذوريّة فى ترك الامتثال كما يتوهّم وهذا معنى ما فى المعتبر من انّ هذا يصحّ فيما يعلم الخ يعنى انّ هذا الدّليل تمام انّما يتمّ بملاحظة هذه المقدّمات اى الملازمة بين وجود الدّليل والاطّلاع عليه اى مع الفحص من الخبير عن جميع الادلّة وامعان النّظر فيها امّا لا مع ذلك فيجب التّوقّف ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة **وقوله** ومنه القول بالاباحة اراد به اثبات الاباحة الواقعيّة لا الظّاهريّة الثّابتة بالقسم الاوّل من اقسام الاستصحاب الّذى لا يبتنى على تلك المقدّمة ويحتمل ان يكون متفرّعا على التّوقّف فيكون المراد الاباحة الظّاهريّة **ان قلت** انّ استصحاب حال العقل مشارك للدّليل المذكور فى الابتناء على الفحص التّامّ فما الفرق بينهما **قلت** نعم ولكنّ الجهة مختلفة فتارة يستند فى اثبات المعذوريّة الى قبح عقاب الجاهل واخرى يستكشف بالنّظر الى المقدّمات المزبورة عدم ثبوت الحكم فى الواقع وظهر ممّا حقّقناه فساد ما فى الفوائد المدنيّة من تفسير ما فى كلام المحقّق ره بعموم البلوى فانّ ما فى المعتبر والمعارج شواهد على فساده وانّ مراده ما حقّقناه لا التّفصيل **منها** انّه جعل ما فى المعتبر المناط فى الاستدلال الملازمة بين وجود

حكم الواقع بعد العلم بعدمه

الدليل وبين الظفر به ومن المعلوم ان المنشأ لهذه الملازمة ليس الا انحصار الدليل فيما اطلع عليه الفقيه كما هو مفاد المقدمة الثانية المذكورة في المعارج وهذا انما يتم لو انضم اليه غيره من المقدمات وح لا فرق بين عموم البلوى وعدمه ولو كان مراده ذلك لوجب ان يقول انه يصح فيما لو كان هنا حكم لوصل الينا ولم يمكن خفاؤه علينا وحيث ان المحدث الاسترابادي لم يفرق بين الدليل والحكم فهم من العبارة عموم البلوى ولم يتأمل في العبارة ولم يتفطن لما فصل به هذا الاجمال في المعارج وصرح بان منشأ الملازمة انما هو انحصار الادلة فيها في تلك الطرق **ومنها** قوله ومنه القول بالاباحة الخ فان تفريع القول بالاباحة بقول مطلق على الدليل المزبور لا يتم الا على ما حققناه واما على تقدير اعتبار عموم البلوى وارادة التفصيل فانما يتفرع على الدليل المزبور القول بالاباحة في خصوص ما يعم به البلوى بل الذي ينبغي ح ان يفرع عليه نفي الحكم في خصوص ما يعم به البلوى من الموارد من غير فرق بين الحكمين وغيرهما كما صنعه الاسترابادي فيما مر من كلامه ويمكن الاستشهاد له بقوله فيجب التوقف وبقوله ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ايضا فتفطن **ومنها** ما في المعارج من جعل العنوان المدعى فراغ الذمة عن الشواغل الشرعية مط ومن المعلوم عدم جواز الاستدلال عليه بالدليل المزبور الا على ما حققنا وهو مطابق لما في المعتبر **ومنها** جعل الملازمة بين وجود الحكم وثبوت الدلالة عليه دليلا لنفي الحكم مط وهذا ايضا لا يتم الا على ما حققناه **ومنها** تتميم الملازمة بين وجود الحكم وبين وجود الدلالة الشرعية ببيان مقدمتين لا تعرض لعموم البلوى فيهما مع انه لو كان مقصوده ما توهمه من اعتبار عموم البلوى والاستناد اليه لاثبات العدم لوجب ان يجعل مقدمة للاستدلال وليس منه عين ولا اثر في تمام كلامه زاد الله في علو مقامه **ومنها** الاستدلال على الملازمة بين ثبوت الحكم ووجوب الدلالة في المقدمة الثانية بان عدم الدلالة تكليف بما لا يطاق مع ان الدليل على الانتفاء على ما توهمه انما هو عموم البلوى المستلزم لوجود الدلالة لا ادلة التكليف بما لا يطاق في اثبات هذه الملازمة وحيث غفل المحدث المتقدم ره عما حققناه فسر كلام المحقق قده باعتبار عموم البلوى فتبعه من تاخر عنه وتبين بما حققناه ما في قوله ولا يجوز التمسك الخ فان تخصيص النبي صلعم بعض اصحابه بتعليم شيء وعدم اظهاره عند غيره ووقوع فتنة اقتضت اخفاء بعض ما جاء به بعده صلعم على ما عليه اصحابنا قدهم لا ينافي ظهور الاحكام من جهة اخرى فان المدعى ان الموجب لظهورها انما هو اهتمام الائمة عم في التعليم وحثهم على التدوين والحفظ واهتمام الجم الغفير من علماء اصحابهم في ذلك وعدم طرو ما يوجب الخفاء بعد هذا الوضوح وانما يتوجه ما زعمه لو كان المدعى ظهور الاحكام من قبل النبي صلعم نعم سيأتي ان ما ذكره في شرح كلام المحقق مناف لهذا الكلام فانه علله باهتمام الجم الغفير من اصحاب الائمة ومن المعلوم ان اقتضاء هذا وضوح الاحكام لا ينافي تخصيص النبي بعضا ببيان بعض الاحكام وخفاء بعض ما اوضحه للناس كالغسل من الاعلى في الوضوء والمسح على الرجلين فان الله تع اصلح بالائمة ما

فصل يتضمن [illegible] بيان [illegible] التنبيه على فساد ما افاده [illegible] المحقق [illegible]

افسدته الامة واظهروا لنا ما اختصهم الله تع به واودعه عندهم من مواريث النبوة وفي كلامه مفاسد يمنعها عن بيانها وجود ما هو اهم منها ومن الغريب اخفاء ما اراده المحقق قده من الاستدلال بالدليل المزبور وانه سبيل الى العلم بالعدم على شيخنا قده مع وضوحه فزعم انه دليل على اصل البرائة **قال** بعد حكاية عبارتي المعتبر والمعارج وما ذكره في الفوائد المدنية **اقول** والمراد بالدليل المصحح للتكليف حينئذ لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو ما تيسر للمكلف الوصول اليه والاستفادة منه فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شانئ اصلا او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف او تيسر ولم يتم دلالته في نظر المستدل فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق قده في كلامه السابق سواء قلنا بان وراء الحكم الفعلي حكما واقعيا يسمى حكما شانيا على مقتضى مذهب المخطئة ام قلنا بانه ليس ورائه حكم اخر للاتفاق على ان مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي وح فكلما تتبع المستنبط في الادلة الشرعية في نظره الى ان علم من نفسه عدم تكليفه بازيد من هذا المقدار من التتبع ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للاصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي ولا فرق في ذلك بين ما عم به البلوى وغيره ولا بين العامة والخاصة ولا بين المخطئة والمصوبة ولا بين الاصوليين والاخباريين ولا بين المجتهدين ولا بين احكام الشرع وغيرها من احكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة الى عبيدهم هذا بالنسبة الى الحكم الفعلي واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل عليه السلم على النبي صلعم لو سميناه حكما بالنسبة الى الكل فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قده من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به لان المفروض عدم اناطة التكليف به **نعم** قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعده بعموم البلوى لا بمجرده بل مع الظن بعدم المانع عن نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له باصل البرائة التي هي من الادلة العقلية ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق قده فما تخيله المحدث تفسيرا لكلام المحقق مع انه غير تام في نفسه اجنبي عنه بالمرة **نعم** قد يستفاد من استصحاب البرائة السابقة الظن بها في ما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق قده انتهى ومن الغريب انه قده زعم ان الفرق بينهما في كيفية الاستدلال حيث **قال** ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين الاولين باعتبار كيفية الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل اخر غير الاتكال على الحالة السابقة فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم انتهى **وفيه** للنظر مواقع **منها** قوله المراد بالدليل المصحح الخ

في تضعيف ما افاده الشيخ المحقق [illegible]

كلام الشيخ ره في بيان موارد التوقف في النظر

فانه ليس في كلام المحقق قده من المصحح عين ولا اثر فلا معنى للتصدى لشرح المصحح وبيان مناط التصحيح
بل قد تبين ان ما ذكره اجنبى عن كلام المحقق وان ما يمنع من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم
به انما هو وجود الدليل الواقعى على الحكم سواء كان واقعيا او ظاهريا فان حمل المكلف على العمل بما لا طريق له الى
تكليف بما لا يطاق وهذا لا دخل له بقبح العقاب بلا بيان الذى زعم انه مراد المحقق قده من هذا الكلام و
كيف يمكن توهم ذلك مع ان العلم محصل لهذا الدليل لا متعلق به فان المناط في التنجز الدلالة الفعلية
والذى يتعلق به العلم انما هو الدليل الشأنى الاقتضائى وليس المنجز مما يستدل على انتفائه بالملازمة
بين وجوده والعثور عليه بل انما هو امر وجدانى لا يمكن الشك فيه مع انه لو كان الغرض ما زعمه لم يكن
فرق بين استصحاب حال العقل وعدم الدليل دليل العدم فان هذا الاختلاف ليس بمجرد الاختلاف
في كيفية الاستدلال مع اتحاد الدليل فان اختلاف المناط بكون الحالة السابقة ملحوظة في الاول دون
الثانى واعتبار العلم بعدم الدليل في الثانى دون الاول عين الاختلاف في ذات الدليل وحقيقته و
لو اريد بالاختلاف في الكيفية هذا المعنى فهو انما ينطبق على ما حققناه من كون الثانى دليلا علميا وكون
الاول اصلا عمليا لا على ما زعمه مع ان ابتناء الاول على ملاحظة الحالة السابقة فاسد بل انما هو مبنى هذا
القسم الثالث الثانى استصحاب حال الشرع والجامع بين القسمين ليس ما زعمه من الحكم على طبق الحالة السابقة
وليس الحكم على الطبق الحالة السابقة ولو لاجل الدليل استصحابا عند القوم بالضرورة بل انما الجامع
عدم دفع اليد عن الشئ الثابت سواء كان ثبوتا اقتضائيا او فعليا لا اصل من الاصول والاستناد الى
عدم الدليل لنفى الحكم وان كان دليلا لا اصلا الا انه ملحق بالاصول لمشاركته معها في ورود كل دليل
عليه فان موضوعه يرتفع بمجرد قيام دليل عليه فالثبوت الاقتضائى متحقق في الاولين وفي استصحاب
حكم النص الذى عثر عليه في المعارض وعثره بالعمل بالعموم والاطلاق والفعلى في القسم الثالث وهو
استصحاب حال الشرع **وبهذا** ظهر ما في قوله فان الحكم الفعلى في جميع هذه الصور الخ فان هذا
انما هو حقيقة القسم الاول من الاقسام الثلثة لا القسم الثانى وعدم العثور على الدليل في استصحاب
حال العقل الذى هو عبارة اخرى عن عدم البيان يشمل الاصول فلو ثبت حكم باصل من الاصول فلا
مجرى لهذا الاصل بخلاف القسم الثانى فان جريان الاصل لا ينفع في ارتفاع موضوعه بل هو دائما وارد على
جميع الاصول العملية كما ان الادلة الاجتهادية واردة عليه وان كان اصولا لفظية وقد عرفت ان المحقق
انما صرح بان وجود الحكم من غير دليل يدل عليه تكليف بما لا يطاق وقد عرفت وجهه واين هذا من
الحكم بعدم تنجز الحكم الثابت في الواقع على الجاهل به بقبح العقاب بلا بيان واى مناسبة بين هذا
المدعى وبين المقدمتين المذكورتين بل الذى ينبغى ان يكون مبنى لهذا الحكم انما هو عدم العثور
على الدليل بعد الفحص لا الملازمة بين الثبوت والعثور فان العاجز عن الاطلاع بعد استفراغ الوسع

كلام الشيخ فيما اورد على الفاضل

يستند على استصحاب حال العقل وان احتمل عنده قيام دليل في الواقع او تمامية دلالة بعض ما لا يتم
في نظره فلا حاجة الى اثبات الملازمة بين ثبوت الحكم وتمامية الدلالة في نظره **ومنها** قوله بلا
فرق الخ فان عدم التمكن من الوصول الى الدليل قط لا يكفى في جريان اصالة البراءة وانما ينفع لو لم
يكن هذا مستندا الى قصور يده عن الاسباب المتعارفة فلو لم يكن عنده من كتب الاخبار مثلا ما
يستنبط منه او حال بينه وبين الدليل مثلا العمى والمرض لم يكن له التشبث باصل البراءة بل كان
عليه الاحتياط لان المناط عدم وجود البيان في الطرق المتعارفة الموجودة لا عدم التمكن من الوصول
ومنه يظهر الحال في قوله او تمكن ولكن بمشقة فان وجوب الفحص ليس حكما تكليفيا يرتفع
بالمشقة بل انما الفحص توطئة لتحقق موضوع الاصل ومجراه فان المعذور انما هو الجاهل الذى
ليس في الطرق المتعارفة ما يدل على الحكم وانما يعلم بعدمه بالفحص التام والاحاطة بجميع ما يحتمل
وجود الدليل فيه **والحاصل** ان المناط في اصل البراءة العلم بعدم ما يدل على الحكم في نظره
فيما بايدينا وان كان موجودا في الواقع وعدم تمكن المكلف من العثور عليه كاشتماله على المشقة
اجنبى عن مسئلة اصل البراءة ومعذورية الجاهل ومن الغريب قوله ان الحكم الفعلى في جميع هذه
الصور فيتبع على ما صرح به المحقق قده فانه لا قبح في تنجز التكليف على الجاهل العاجز عن الفحص الا
زمانه قبل الفحص يجب عليه الاحتياط بالاتفاق ولم يتوهم احد ان المجتهد اذا توقف فحصه على مضى
زمان يجوز له نفى الحكم التكليفى باصل البراءة من غير فحص وليت شعرى ان المحقق متى صرح بانتفاء
الحكم الفعلى في الصورة المزبورة واى كلام منه يشعر بذلك بل قد ظهر ان مراده الحكم بانتفاء الحكم
الواقعى فلاحظ وتدبر وليس هذا باعجب مما نسبه اليه مما لا عين في كلامه منه ولا اثر **قال** في مبحث اصل
البراءة ان المحكى عن المحقق التفصيل في اعتبار اصل البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الاول
دون الثانى ولا بد من حكاية كلامه قده في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة **قال** في المعتبر الثالث
يعنى من ادلة العقل الاستصحاب واقسامه ثلاثة الاول استصحاب حال العقل وقد عرفت انه ليس من
هذه العبارة عين ولا اثر في المعتبر وان الاستصحاب فيه خامس اقسام الادلة وهو قسيم للدليل العقلى
الذى هو رابع الاقسام فتدبر **ومنها** قوله سواء قلنا بان وراء الحكم الفعلى آه فانه لا مجال لهذا
التعميم بعد حمل كلامه على اصل البراءة ضرورة انه لا معنى لابتناء على التصويب فان الواقع لا يعقل
وقوع الشك فيه عند القائلين به فتعميم الحكم الظاهرى بالبراءة الى القول بالتصويب لا محصل له
ومنها قوله الى ان علم من نفسه الخ فان المناط في جريان الاصل انما هو احراز عدم ما يدل على
الحكم فيما بايدينا ولا معنى لا ناطته بان يعرف من نفسه عدم تكليفه بازيد مما صدر منه من بذل الوسع فان
وجوب الفحص ليس تكليفيا وليس في نفس المستنبط ما يصلح مرجعا لاستكشاف وجوب الفحص وعدمه

بل عدم وجود ما يدل على الحكم امر منضبط عند الجميع **نعم** انما يعتمد الشخص في الامور الواقعية
على علمه ولعله الى هذا يرجع ما افاده شيخنا دام ظله **ومنها** قوله ولا بين العامة والخاصة الخ
فان التعميم في بعض هذه الجهات بديهي لا معنى للتعرض له فانه لم يتوهم احد اختلاف حال اصل البراءة
باختلاف حال الشخص من حيث التسنن والتشيع او من حيث كونه اخباريا او مجتهدا وكذا الاختلاف
باعتبار اختلاف الحاكم من حيث كونه شارعا او غيره من سائر الموالي **ومنها** قوله واما بالنسبة
الى الحكم الواقعي الخ **وفيه** انه لا وجه للترديد في تسميته بالحكم بل لا معنى للحكم الا ذلك وانما
التنجز مرحلة اخرى وليس من الحكم التكليفي بل انما هو معلول لامر غير ما هو المناط للاحكام التكليفية
فالاحكام الشرعية التكليفية ليست الا الواقعية التي لا دخل للعلم فيها واما الاحكام الظاهرية فليس
احكاما حقيقة الا اذا طابقت الواقع فتكون احكاما من حيث الاتحاد مع الواقعية فمعنى الحكم الواقعي
الحكم الذي ليست حكميته باعتبار من الاعتبارات بل انما هو حكم في نفسه وواقعا بخلاف الحكم الظاهري
فان كونه حكما غير محقق ولا معلوم وانما هو حكم في ظاهر الحال يعني وظيفة للشخص الجاهل فكون الحكم
الواقعي حكما مثل كون سائر الاشياء عين نفسها ابده البديهيات فهل يتامل احد في كون الانسان الواقعي
انسانا والعلم الواقعي علما والامام الواقعي اماما وهكذا **والحاصل** انه لا مجال للترديد في تسميته
الحكم الواقعي بالحكم وانما وقع الاشكال في تسميته بالتكليفي بالنسبة الى الجاهل من حيث انه من الكلفة
اي المشقة والجاهل في سعة مما لا يعلم وهو ايضا توهم فاسد لان التكليفي مقابل للوضعي ومن المعلوم
ان كون الحكم تكليفيا لا يتوقف على التنجز فافهم مع ان تسميته بالحكم لا دخل لها بالمقام لان الغرض انما هو
عدم امكان نفي ما يسمى بالحكم الواقعي بهذا الدليل والتسمية بالحكم لا دخل له بامكان الاستدلال بهذا
الدليل وعدمه على نفي الحكم **ومنها** قوله لان المفروض الخ **وفيه** ان عدم كفاية الحكم الواقعي
في التنجز امر ثبت بالعقل والشرع وليس عدم اناطة التكليف به بالفرض ولا فرض في المقام **ومنها**
قوله نعم قد يظن الخ **وفيه** ما عرفت من ان عموم البلوى لا يناط به العلم بعدم الحكم وانما هذا توهم
من الاسترابادي وهو يزعم حصول العلم العادي فيما يعم به البلوى بعدم الحكم عند عدم الدليل فلا
فائدة في منع اعتبار الظن الحاصل في المقام لانه لم يتوهم احد تنزل كلام المحقق عليه وبالتامل يظهر بقية
ما في كلامه اعلى الله مقامه ومن الفوائد المستفادة من كلام المحقق قده في المعتبر ان استصحاب حال
الشرع عبارة عن اسراء حكم من موضوع الى موضوع اخر كما يستفاد هذا المعنى من كلام جميع اهل الفن
حيث علل عدم حجيته بان شرعية الصلوة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه فان هذا ينادي باعلى
صوته على ان استصحاب حال الشرع عبارة عن ابقاء الحكم مع احتمال تبدل الموضوع كما هو الحال في المثال
فان الامر فيه دائر بين كون فقدان الماء واسطة في الثبوت وبين كونه واسطة في العروض يدور الحكم مداره

في ذكر مواضع النظر في افادات الشيخ ره

فعلى الاول يبقى الحكم الى ان يثبت ما يرفعه ويزيله كما هو الحال في كل من الطهارة والحدث بالنسبة الى ضده
وعلى الثاني يزول الحكم بتبدل العنوان ولم يتوهم احد كون وجدان الماء ناقضا بل انما احتمال زوال الحكم مستند
الى احتمال تبدل الموضوع والواسطة في العروض والى هذا يرجع قوله ثم مثل هذا الخ على ما سيتضح انشاء الله تع
ومنها ان العمل بالاستصحاب مع عموم الاقتضاء انما هو من باب الملازمة بين الحكمين والا لم يتجه التفصيل
الذي اختاره في المعارج لان المنشا لبطلان هذا الدليل انما هو عدم الملازمة بين الحكمين ومن المعلوم ان
الاستدلال لا يتم فيه من علاقة بين الوسط والنتيجة ولهذا انحصر في اللمي والاني وحيث كان هذا المناط
موجودا فيما ثبت عموم المقتضي وكان الشك في الرافع دون المقام جاز الاستصحاب في الاول خاصة نعم
انما الملازمة ملازمة اصلية لا علية **فنقول** كلما ثبت اقتضاء دام مع احتمال الرافع لما دل على
العلية احتمال الشك في الرافع **توضيح** الحال انه قده ذكر في المعارج بعد ما اختار مذهب المفيد قده
واجاب عن ادلة المانعين والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مط وجب الحكم
باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مط فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان صحيحا
لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مط ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيثبت الحكم عملا بالمقتضي **لا يقال** ان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق **لانا نقول** وقوع
العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان
يثبت الحل حتى يثبت الرافع **ثم قال** فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا
بغير دليل وان كان امرا وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى فقوله قده فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الخ تصريح بما استفدناه من المعتبر من ان الاعتماد على الاقتضاء وعدم الاعتناء
باحتمال الرافع استنادا الى ما ثبت من الملازمة بين ثبوت الاقتضاء ودوام الاثر وسنوضح الحال انشاء الله تع
عند تحقيق الحق في المسئلة وانما الغرض الان اثبات موافقة اهل الفن لنا في المذهب وان ما نسب اليهم
من الاقوال ناش عن قلة التامل ويستفاد من هذا الكلام ايضا ان الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة
المسمى باستصحاب حال الشرع في لسان اهل الفن مما لم يذهب اليه احد من اصحابنا فانه هو الامر الاجنبي
الذي اضرب عنه الاماميون والا فقد عرفت ان الاستصحاب له معنيان اخران ايضا لم يتامل احد في العمل بهما
بهذا المعنى هو الذي افاده شيخ الطائفة قده من انه لا يكاد يحصل غرض القائل به كما انه يستفاد منه ان
كون العمل بالمقتضي عملا بالدليل من الامور الواضحة المسلمة ويستفاد منه ايضا ان هذه القاعدة الشريفة مسلمة
عندهم بالاطلاق والعموم كما يستفاد من غيره ايضا على ما سيتضح انشاء الله تع فالذي يتلخص من المعتبر والمعارج
ان الاستصحاب ينقسم الى قواعد اربع ذكر ثلثة منها في المعتبر وواحدة منها في المعارج وان محل النزاع انما

في تنبيهات اوردها على كلام الشيخ

في تقسيم الادلة على اقسام ثلاثة

هو استصحاب حال الشرع حيث انه لا اشكال في التعويل عليه بالمعاني الاخر وانه لا قائل به من الامامية وانه من الخرافات وانه قول بلا دليل وانه عبارة عن تشريك موضوعين متغايرين في الحكم **ان قلت** ان كلماته في غاية الاضطراب بحيث لا يكاد يرجع الى محصل فانه قسم الاستصحاب في المعتبر الى ثلثة اقسام ولم يجعل الاخذ بالمقتضي منها وفي المعارج جعل عنوان البحث خصوص استصحاب حال الشرع ونقل فيه القولين المنسوبين الى المفيد والمرتضى قده واختار مذهب المفيد قده ومع ذلك صرح بان مراده من الاستصحاب الذي اختار حجيته انما هو العمل بالمقتضي فكانه اخرجه من اقسام الاستصحاب في المعتبر وجعله عينه في المعارج وهو تناقض واضح وايضا جعل عنوان البحث استصحاب حال الشرع والتمثيل له بالمثال المعروف والذهاب الى مذهب المثبتين ينافي ما اختاره في المعتبر من عدم حجيته بل ما ذكره في المعارج من انهم معرضون عنه وايضا لا ملائمة بين ما جعله عنوانا وبين ما صرح بارادته منه فان المراد على ما صرح به هو العمل بالمقتضي الذي اختار حجيته انما هو استصحاب حال الشرع كما هو مقتضى صدر البحث وهذا من اعظم وجوه الاضطراب ولهذا قال في المعالم فيما يأتي منه ان هذا رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر **قلت** اما الاقتضاء في المعتبر على الاقسام الثلثة فانما هو لاختصاص الاخذ بالمقتضي باسم اخر يعرف به وهو العموم والاطلاق واما ما شاع من ان الاطلاق والعموم من الدلالات اللفظية فهو غلط اما الاطلاق فلانه على ثلثة اقسام لان التقييد اما بقصر الاقتضاء واما بجعل الشرط واما بجعل المانع والاول انما يستفاد من اللفظ من حيث وضعه للطبيعة مثلا وجعلها موضوعا للحكم فيه قرينة على تعلقه بها من حيث هي كلي والاطلاق من الجهة الثانية انما يستفاد بقرينة كون المتكلم في مقام بيان الشروط فالسكوت يكشف عن العدم ومن الجهة الثالثة انما يعول فيه على القاعدة الشريفة وهو عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد احراز المقتضي فاللفظ لا يدل على الاطلاق بوجه من الوجوه وهذا هو السر في عدم كون التقييد مجازا فانا انما يعول عليه غالبا في المرحلة الثالثة ولهذا لا يختلف الحال باختلاف كون الشبهة مصداقية او مفهومية ولو كانت دلالة لفظية لم يعمل الركون اليه في الشبهة المصداقية فالاطلاق عبارة عن الاقتضاء واللفظ انما يكشف عن نفس المعنى والاطلاق صفة للمعنى لا للفظ ولهذا يكتفي بعدم كون ما يكشف عن المقيد وليس عدم ذكر القيد دالا على معنى من المعاني وضعا او عقلا وعلى هذا ينطبق اختلاف الشرط بكونه منافيا للذات العقد واطلاقه فان الاطلاق عبارة عن الاقتضاء ويعبر عنه باستصحاب عدم التقييد وانما يراد به عدم الاعتداد باحتمال المانع وقد اشبعنا الكلام فيه في مبحث الظواهر **وبالجملة** فلا معنى للاطلاق الا الاخذ بالاقتضاء **واما** العموم فكذلك غالبا فان التعميم لا يستفاد مما يدل عليه الا الاقتضاء ولهذا فلا منافاة بين ادلة الموانع والعمومات وان كانت مخصصة لها ويصدق على التمسك بالعموم استصحاب عدم التخصيص ايضا وهو عين الاخذ

وكيف كان

فيما اورد على صاحب المعالم

بالمقتضي وعدم الاعتداد باحتمال المانع واذ قد عرفنا ان العمل بالمقتضي هو التمسك بالعموم والاطلاق فهو اظهر من ان يعرف بالاستصحاب واستقلال العموم والاطلاق اظهر الاشياء فهذا هو السر في عدم جعله من اقسام الاستصحاب واما حصر الاستصحاب المعول عليه فيه فالسر فيه المبالغة في بطلان التعويل على الحالة السابقة اي استصحاب حال الشرع فنعم ان الاستصحاب بقول مطلق عبارة عند ارادة منه العمل بالمقتضي كما صرح به تنبيها على ان الذي ينبغي ان يراد منه انما هو هذا المعنى حيث ان معناه المصطلح عليه عند القوم ليس مما يليق القول به ممن له ادنى مسكة فالاستصحاب الذي يتمسك به في تمام الابواب انما هو هذا المعنى دون ما هو المصطلح عليه من استصحاب حال الشرع ومن هنا يتضح الوجه في متابعته للقوم في العنوان والتمثيل بما لا يقول بالاستصحاب فيه واختياره للقول بالاثبات وتعقيبه ببيان ان المختار من الاستصحاب انما هو الاخذ بالاقتضاء وهو ان هذا العنوان لا ينبغي ان يراد به الا هذا المعنى فظهر انه لا اضطراب فيما افاده المحقق قده وان ما استفدناه منه لا ينافيه بل انما يفسر بعض كلامه بعضا وان ما حققناه هو الحق الذي لا محيص عنه **وما في المعالم** من ان ما ذكره اخيرا رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر انما نشأ من ان العنوان صريح في استصحاب حال الشرع والذي اختاره انما هو العمل بالاطلاق وقد عرفت وضع عدم التنافي وكيف يمكن حمل كلامه على الرجوع مع ان منافاة اخر الكلام لاوله بعيدة عن ساحة مثل المحقق قده بمراحل فانه مع التفاته الى ذلك بنائه في ابقاء صدر الكلام على حاله ومع الغفلة عن المنافات ينافي كون المتكلم شاعرا فضلا عن ان يكون محققا وكيف يتصور مثل هذا بالنسبة الى مثل المحقق قده في المعارج مع ان اول كلامه ينافي ما صرح به في المعتبر من عدم حجية استصحاب حال الشرع مع ان كلامه صريح في ان ما ذكره اخيرا شرح لما ذكره اولا حيث جعله بيانا لصحة ما اختاره اولا وانا ان المنكر للاستصحاب المستند له الى انه قول بلا دليل ان اراد من الاستصحاب هذا المعنى فدليله الاطلاق وان اراد بالاستصحاب معنى اخر اي استصحاب حال الاجماع فنحن مضربون عنه **وحاصل** هذا الكلام ان الاستصحاب الذي اخترنا حجيته انما هو العمل بالمقتضي وهو ليس حكما بلا دليل وانما تم هذا بالنسبة الى استصحاب حال الاجماع ونحن له منكرون وعنه مضربون فكون استصحاب حال الشرع قولا بلا دليل لا يضر القول بحجية استصحاب عدم التقييد الذي هو في الحقيقة عبارة عن التعويل على الاقتضاء المعلوم وعدم الاعتداد باحتمال المانع الذي اطبق العلماء بل العقلاء على العمل عليه بل جبلت عليه فطرة البهائم وبلغ من الوضوح مبلغا لا يسع لاحد انكاره بل التامل فيه **وبالجملة** فبعد قوله فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني امرا اخر وراء هذا فنحن مضربون عنه لا يبقى مجال التوهم كون قوله والذي نختاره الخ رجوعا عما اختاره اولا

حيث انّه نصّ في انّ هذا الّذي ذكرناه بيان لما ذهبنا اليه واثبات له وكشف عن انّ دليل الخصم لا يتوجّه اليه فكان صاحب المعالم ومن تبعه في هذا التوهّم قدّس الله اسرارهم لم يتاملوا في اطراف الكلام وتمام ما فصّله بظهر بعض ما في المعارج في الاستدلال على ما اختاره من حجّيّة الاستصحاب من انّ المقتضي للحكم الاوّل ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيثبت الحكم في الآن الثاني امّا انّ المقتضي ثابت فلانا نتكلّم على هذا التقدير وامّا انّ العارض لا يصلح رافعا فلانّ العارض احتمال تجدّد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كلّ منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع المعارض انتهى فانّ هذا عين ما تقدّم منه من التعويل على الاقتضاء الثابت وعدم الاعتداد باحتمال المانع والمزيل ومعنى تعارض الاحتمالين عدم صلوح مجرّد الاحتمال لرفع اليد عن الاصل فانّ مجرّد الاحتمال لو كان صالحا لترتيب آثار المحتمل وتطبيق العمل عليه فمع تحقّق الاحتمالين لا مرجّح في البين فاحتمال وجود الرافع في عرض احتمال العدم فلا يعقل ان يصلح الاحتمال للتعويل عليه في الخروج عن دليل او اصل وامّا انّ الاقتضاء ممّا يعوّل عليه فلم ينبّه هنا بل اكتفى بوضوحه ولعلّ الله تعالى يمنّ علينا بتوفيق تشييد بنيان هذه القاعدة الشريفة ففي هذا الكلام ايضا تصريح بانّ مراده بالاستصحاب انّما هو هذا الاصل وظهر ممّا حقّقنا انّ ما اختاره المحقّق ره ليس محلّا للخلاف وانّما هو في محلّ النزاع من المنكرين وانّه ليس تفصيلا في محلّ النزاع وانّما هو ركون على اصل آخر مباين للاخذ بالحالة السابقة يشاركه في التعبير عنه بالاستصحاب كما شاهدته في عدم الدليل دليل العدم فانّ اعتبار الاطلاق والعموم الذي هو عبارة عن الاقتضاء لا يختلف فيه الحال بالعلم بالحالة السابقة والجهل بها وموافقتها للاقتضاء ومخالفتها **وتوضيح** ذلك انّ المحقّق قدّه قد صرّح بانّ المراد بالاستصحاب انّما هو الاخذ بالاقتضاء التامّ المعبّر عنه بالاطلاق والعموم فانّ عقد النكاح في المثال المعروض لا معنى للتمسّك باطلاقه لعدم الاعتداد باحتمال تاثير بعض الالفاظ في تحقّق الطلاق وزوال علقة الزوجيّة وحدوث البينونة الّا ما ذكره قدّه من انّه اقتضى حلّ الوطي لا مقيّدا بوقت ولا مجال لتوهّم انّ المراد استكشاف مراد المتعاقدين ضرورة انّ تاثير عبارة في وقوع الطلاق وعدمه لا يدور مدار قصد المتعاقدين بحيث ثبات انّ الاقتضاء ممّا يعوّل عليه من حيث هو كذلك فلا وجه للفرق بين احتمال الرافع كما في المقام والدافع كما اذا احتمل كون الزوجة رضيعة او من سائر المحارم فانّ احتمال الدافع ايضا لا يعتدّ به عملا بالمقتضي **وبالجملة** فالمقصود انّ هذا مسلك مغاير للتعويل على الحالة السابقة وهو قسيم له وهو من القواعد الاربعة التي ينقسم الاستصحاب اليها وانّما نشاء ما شاع بين الاواخر من نسبة التفصيل في الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة اليه ممّا زعموه من انّ الاستصحاب لا معنى له الّا ذلك اغترارا منهم بارادة القوم منه عند الاطلاق هذا المعنى وتعرّضهم لما هو محلّ النزاع بما لا ينطبق الّا عليه وسيزداد انضاحا انّه نعم وانّ الجمع بين الاخذ بالحالة السابقة

في أنّ ما اختاره المحقّق ليس عين محلّ النزاع

وعدم الاعتداد باحتمال الرافع خلط بين القواعد وانّه فاسد لا وجه له ولم يذهب اليه احد ممّن سلف وانّما نشأ هذا التوهّم في الازمنة المتاخّرة **ولنوضح** ما فيما صدر عن الاصحاب في هذا المقام بالتعرّض لما فيما افاده الاستاد قدّه **فقال** في موضع وتخيّل بعضهم تبعا لصاحب المعالم انّ قول المحقّق موافق للمنكر لانّ محلّ النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم في الآن اللاحق لولا الشكّ في الرافع وهو غير بعيد بالنظر الى كلام السيّد والشيخ وابن زهرة وغيرهم حيث انّ المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الاوّل قضيّة مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض علم الرافع الّا انّ الذي يقتضيه التدبّر في بعض كلماتهم مثل انكار السيّد لاستصحاب البلد المبنيّ على ساحل البحر مع كون الشكّ فيه نظير الشكّ في وجود الرافع للحكم الشرعيّ وغير ذلك ممّا يظهر للمتامّل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقّق قدّه فما ذكره في المعارج اخيرا ليس رجوعا عمّا ذكره اوّلا بل لعلّه بيان لمورد تلك الادلّة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب وانّها لا يقتضي اعتباره ازيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا ويشكّ في رافعه انتهى فانّ ما افاده صاحب المعالم واعترف به غيره هو الحقّ الذي لا ريب فيه على ما عرفت من انّ العمل بالاقتضاء اصل مستقلّ لا اشكال في الركون اليه فالعمل باستصحاب حكم النصّ المسلّم بين الفريقين المعبّر عنه بالاطلاق والعموم ايضا لا ينافي انكار استصحاب حال الشرع وحال الاجماع فمحلّ النزاع انّما هو استصحاب حال الشرع كما اعترف بانّ المفروض في كلام الاساطين انّما هو كون دليل الحكم في الزمان الاوّل قضيّة مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثاني فانّك قد عرفت من العدّة والمعتبر والمعارج وتعرف من غيرها انّ النزاع انّما هو فيما قصر الدليل عن افادة ثبوت الحكم في الزمان الثاني حتّى مع قطع النظر عن الرافع بمعنى قصور الدليل عن افادة عموم الاقتضاء **وامّا** انكار السيّد الاستصحاب في المثال مع انّه من قبيل الشكّ في الرافع فانّما هو لاشتباه الامر في امر المثال فتوهّم انّ الشكّ فيه انّما هو في المقتضي لا انّه ينكر الاستصحاب مع قوّة احتمال وجود الرافع فانّ من الضروريّات في تمام ابواب الفقه عدم الفرق في التعويل على الاقتضاء بين قوّة احتمال وجود الرافع وضعفه بل لا فرق فيه بين الاحتمال والظنّ فانّ الاصل لا يجوز الخروج عنه الّا بدليل فهل يتامّل احد في استصحاب حيوة من في الطاعون فهذا الكلام من السيّد تفريع فاسد لا يكشف عن مختاره فليس في المقام ما يصلح لان يعارض ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره بل وكلام السيّد في نفس عنوان البحث فانّه مطابق لكلام غيره ومثل هذا الكلام بالطرح اولى من الجمع بينه وبين نفس العنوان الصريح في الشكّ في الموضوع **وامّا** ادلّة المثبتين والنافين فسيظهر دلالتها ايضا على انّ النزاع انّما هو مع الشكّ في الموضوع الذي يعبّر عنه باستصحاب حال الشرع انّه نعم فلا وجه لتوهّم تعميم محلّ النزاع لما اختاره المحقّق قدّه فقد علم كون ما ذكره اخيرا رجوعا عن مختاره اوّلا حتّى مبنيّ ولكنّه ليس تفصيلا

في أنّه لا فرق في التعويل على الاقتضاء بين قوّة احتمال الرافع وضعفه

نقل كلام من الشيخ ره لبيان ما فيه

في محل النزاع بل انما هو بيان لان المختار انما هو اعتبار الاستصحاب بمعنى اخر غير ما هو محل النزاع **وقال** بعد ما تقدم من دليل المعارج **وفيه** ان المراد بالمقتضي اما العلة التامة للحكم او للعلم به اعني الدليل والمقتضي بالمعنى الاخص وعلى التقدير الاول فلا بد من ان يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الاول ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول او المدلول في الزمان الثاني اصلا وعلى الثاني فلا بد من ان يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضيا للحكم **وفيه** مع انه اخص من المدعى ان مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضي بالفتح والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط ان كان سقوط الاحتمالين فلا معنى له وان كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضي بالفتح لا ثبوته وربما يحكى ابدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن بثبوته ويتخيل ان هذا ابعد عن الايراد ومرجعه الى دليل اخر ذكره العضدي وغيره من ان ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء وسيجيء ما فيه **ثم** ان ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعا ولم نعرف هذه الدعوى من احد واعترف بعدمه في المعارج في اجوبة النافين وصرح بدعوى رجحان البقاء ويمكن ان يريد به اثبات البناء على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في امورهم انتهى **وفيه** ما عرفت من ان مقصوده الاخذ بالمقتضي ولم يتعرض لاثبات حجية هذه القاعدة فلا معنى لشيء مما ذكره في مقام الاعتراض عليه اما الترديد في المقتضي بين ان يكون علة تامة وان يكون بالمعنى الاخص فهو مبني على تصريحه بان المعارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم وكيف يحتمل في هذا الفرض وهو احتمال تجدد الرافع دعوى العلم بعدمه الذي يتوقف عليه تحقق العلة التامة مع ان هذا هو بعينه ما ذكره بعد قوله والذي نختاره ومن المعلوم ان اقتضاء العقد لحلية الوطي ليس معناه العلم بعدم مدخلية خلية وبرية في وقوع **واما** حكمه بان الدليل على الثاني اخص من المدعى فقد عرفت فساده حيث ان الاستصحاب المعول عليه عنده على ما ظهر من كلامه ليس الا بمعنى الاخذ بالاقتضاء **واما** ما ذكره في بيان معنى تعارض الاحتمالين ففساده واضح فان سقوط المحتملين ايضا لا معنى له حيث ان ذات المحتمل ليس مما يتطرق اليه الاعتبار كي يسقط بالتعارض وانما الاعتبار والتعارض في الادلة بل المراد ما عرفت من انه لا مرجح لاحد الاحتمالين على الاخر وان الجاهل لا يرى باعثه على الاخذ بشيء من الطرفين **قوله** فمعنى ذلك التوقف **فيه** ان الحكم بثبوت المقتضي بالفتح انما هو للقاعدة الشريفة الواضحة المسلمة المعروفة المعهودة عندهم على ما سيتضح انه نعم ولا معنى للتوقف في مقام الظاهر بعد جريان مثل هذه القاعدة الثابتة بالبراهين القاطعة بل بالضرورة ومن الغريب استظهار دعوى القطع من هذا الكلام مع تصريحه بحصول الشك في الحكم من جهة احتمال طرو الرافع وليت شعري كيف يمكن حصول مثل هذا التوهم

التلاقه

نقل كلام من ... وبيان اشكاله

للناظر في هذا الكلام الذي لا محصل له الا الاخذ بالاقتضاء عند الحيرة **واما** استبعاد ابقاء الحكم ولو مع عدم رجحانه بالنسبة الى عمل العقلاء بالاستصحاب في امورهم فسيجيء دفعه انه نعم بما نراه من اطباقهم عليه واعترافه في موضع اخر به ايضا ويمكن ان يستفاد من كلامه السابق في قوله والذي نختاره ان مراده بالمقتضي للحكم دليله وان المراد بالعارض احتمال طرو المخصص لذلك الدليل فرجعه الى ان الشك في تخصيص العام او تقييد المطلق لا عبرة به كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الالفاظ فانه اذا دل الدليل على ان عقد النكاح يحدث علقة الزوجية وعلم من الدليل دوامها ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعا وشك في شيء اخر انه رافع مستقل او فرد من الرافع ام لا وجب العمل بدوام الزوجية عملا بالعموم الى ان يثبت المخصص وهذا حق وعليه عمل العلماء كافة انتهى وهذا ايضا لا يخلو عن غرابة حيث ان الدليل في كلامه عبارة عما يصدق على عقد النكاح فانه مثل للتمسك بعموم الدليل واطلاقه بالاخذ باقتضاء عقد النكاح لحل الوطي على سبيل الاطلاق وسيزداد هذا المعنى اتضاحا عند نقل كلمات سائر الاساطين واطباقهم في هذه التسمية وانما نشا هذا التوهم من ان المتعارف في السنة الاواخر انما هو التعبير بعموم الدليل عن الدلالة اللفظية فكانه قده لم يعط التامل حقه والا فصراحة كلامه فيما حققناه اظهر واجلى من ان يحتاج الى بيان **واعجب** الامور استظهار ما تخيله من التمثيل بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الالفاظ فان كلامه صريح في ان الذي يركن اليه انما هو عموم نفس العقد يعني اطلاق اقتضائه لا عموم ما دل على ان عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية مع ان عموم دليل مشروعية العقد لا معنى للتمسك به في نفي احتمال وقوع الطلاق **واعجب** من ذلك ختم قوله وعلم من الدليل دوامها فان دلالة الدليل على دوام العلقة لا معنى لها وانما يعلم كون علقة الزوجية مما لا يرتفع الا برافع من الخارج كسائر الاحكام الوضعية والتكليفية وباي وجه يستفاد من الدليل نفوذ العقد وسببيته لحدوث العلقة ان العلقة الحاصلة تدوم ولا يرتفع الا برافع واي مدخلية للسبب في ذلك فهل يتوهم انه لو دل دليل على ان هذا الاثر مما لا يدوم كان معارضا لما دل على سببية العقد او مخصصا له كلا ثم كلا ولقد اجاد حيث اعترف بان عدم الاعتناء باحتمال الرافع حق وعليه عمل العلماء كافة ولكنه اشتبه عليه الامر في انه ليس استنادا الى عموم ما دل على المشروعية وسببية العقد على سبيل العموم بل انما هو من جهة احراز ان علقة الزوجية مما اذا ثبت دام ولا يزول الا بمزيل **ثم قال** نعم لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة او عدم الخبرة فنفي العمل بالعموم تامل وعدمه كما اذا قيل اكرم العلماء الا زيدا فشك في انسان انه زيد او عمرو وقولان في باب العام المخصص اصحهما عدم الاعتبار بذلك العام لكن كلام المحقق قده في الشبهة الحكمية بل مفروض كلام القوم ايضا اعتبار الاستصحاب المعدود من ادلة الا

دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية انتهى **وفيه** ان الاخذ بالاقتضاء الذي هو
المراد من عموم الدليل عند الشك في الرافع لا فرق فيه بين الشبهة الحكمية والموضوعية اجماعا فانه ليس
من الركون الى الدلالة اللفظية وما ذكره من المثال لا يعقل توهم جواز الركون الى العام في اثبات الحكم
لمحل الشبهة وكيف يمكن ان يدل الدليل الدال على ثبوت الحكم للكلي على ثبوته لما لا يعلم كونه فردا فما لو دار
امره بين ان يكون ما خرج عن العام قطعا وان يكون غيره كيف يمكن التمسك بعموم الحكم بالنسبة الى غير
ما خرج على ثبوت الحكم له فهل يتوهم عاقل تشخيص الصغرى بما دل على ثبوت الحكم في الكبرى وما اشتهر
من نسبة الاختلاف في جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية ودوران امر شيء بين ان يكون مما
خرج يقينا او غيره من الاغلاط بل تماما نعم الاستدلال بعموم الدليل في الشبهات المصداقية حيث يكون
عنوان المخصص رافعا واما اذا كان منوعا او كان الخارج جزئيا حقيقيا كالمثال المعروف فلا يتوهم جواز
الاستدلال فيه بالعام من له ادنى مسكة ومن قال بجواز التمسك بالعام فيما اذا دار امر شيء بين ان يكون
مصداقا للمخصص او مما بقي تحت العام انما يريد الاعتماد على الاقتضاء كما اذا قال اكرم العلماء الا الفساق
وعلمنا ان العلم مقتض لوجوب الاكرام والفسق مانع فان احتمال فسق عالم من العلماء لا يمنع من الحكم بوجوب اكرامه
واما اذا كان الخارج زيدا ودار امر رجل بين ان يكون زيدا او عمرا فلا مجال لتوهم كفاية عموم الحكم
لما عدا زيد في البناء على وجوب اكرام من تردد امره بين ان يكون زيدا او غيره وظهر مما مر ان كون الكلام
في الشبهة الحكمية وكون المفروض الاستصحاب المعدود من الادلة لا معنى له **ثم قال** هذا غاية
ما امكننا من توجيه الدليل المذكور لكن الذي يظهر بالتامل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه
على قوله المتقدم والذي نختاره واخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبه عليه في المعالم وتبعه غيره
انتهى **وفيه** انه ظهر بما استقامة ما افاده المحقق في نفسه وانه كما اعترف به حق وعليه عمل
العلماء كافة وانه منطبق على قوله المتقدم غاية الانطباق وانه شرح للاستصحاب المختار واخراج له
عن عنوان القوم وهو استصحاب حال الشرع وهو في غاية المتانة ونهاية الجودة ولعل لما نبهنا عليه
يتضح الحال فيما في بقية ما صدر عنهم في هذا المقام **وفي الذكرى** بعد تقسيم حكم العقل
الغير المتوقف على الخطاب الى خمسة اقسام ما يستقل به العقل كحسن العدل والتمسك باصل البراءة
وعدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر **الخامس** اصالة بقاء ما كان
ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف مثاله المتيمم الخ واختلف الاصحاب في حجيته
وهو مقرر في الاصول انتهى وهو كما ترى مصرح بان اصالة بقاء ما كان واستصحاب حال الشرع وحال
الاجماع في محل الخلاف اسماء لمسمى واحد وان الاختلاف انما هو في اعتبار هذا المعنى ونظر حقيقة
هذا المعنى بالمثال الذي ذكره على ما عرفت من انه انما يمثل به لا بقاء الحكم فيما يحتمل زواله من جهة

فيما ذكره الشهيد في الذكرى

احتمال تبدل الموضوع بطرو ما يحتمل اعتبار ضده في الحكم كوجدان الماء ومن حكمه بان اصالة بقاء ما كان
عين استصحاب حال الشرع يظهر ان الاستصحاب بقول مطلق انما يراد به استصحاب حال الشرع فان جماعة
عرفوا الاستصحاب بهذا التعريف كما عرفت من غير تقييد وهذا انما يتم بناء على اتحاد الاستصحاب الذي
هو المحدود مع بقاء ما كان الذي هو الحد كما انه يظهر من حكمه باتحاد استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف
مع استصحاب حال الشرع انه مجرد اصطلاح وليس معناه كون الحكم المستصحب ثابتا بالاجماع كما يشهد
عليه المثال ايض فان حكمه ليس مستندا الى الاجماع وكذا استصحاب حال الشرع فانه ايض اصطلاح منهم
وليس المقصود منه ان المستصحب حكم شرعي فان استصحاب الحكم العقلي ايض لو كان مع احتمال تبدل
الموضوع صدق عليه استصحاب حال الشرع **وفي المعالم** بعد ما نقل كلام المحقق ره وهذا
الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع
النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى ره فكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك
بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى قده وهو الاقرب انتهى فظهر منه ايض ان محل الخلاف خصوص
استصحاب ينطبق على المثال وهو استصحاب حال الاجماع وقوله قد اختار في المعتبر الخ **فيه** ما عرفت
من عدم اختلاف الكتابين وان مذهبه في محل النزاع انما هو عدم الحجية مط بل سيتضح انه نعم ان المفيد قده
ايض لا يقول الا بمقالة المرتضى قده وانه لا خلاف بين اصحابنا في عدم حجية استصحاب حال الاجماع **وفي**
الفوائد المدنية واما التمسك باستصحاب حكم شرعي في موضع طرات فيه حالة لم يعلم شمول الحكم
الاول لها مثاله من دخل في الصلوة بتيمم لفقد الماء ثم وجد الماء في اثنائها قبل الركوع او بعده ومن عزم
على اقامة عشر ثم ترجح قبل ان يصلي صلوة واحدة تامة او بعدها فقد قال به الشافعية وبعض اهل
الاستنباط من اصحابنا كالعلامة الحلي قده في احد قوليه والشيخ المفيد قده وانكره الحنفية واكثر
اهل الاستنباط من اصحابنا والحق عندي قول الاكثر وذلك لوجوه **الاول** عدم ظهور دلالة على اعتباره
شرعا **واما** ما ذكره علماء الشافعية ومن وافقهم في هذه القاعدة من حصول ظن البقاء وجواز
العمل بذلك الظن فمردود من وجهين اولهما ان وجود الظن ممنوع لان موضوع المسئلة الثانية مقيد
بالحالة الطارية وموضوع المسئلة الاولى مقيد بنقيض تلك الحالة فكيف يظن بقاء الحكم الى ان قال ثم
اقول ينبغي ان يسمى هذا المسلك بالسراية لا بالاستصحاب لانه من باب سراية حكم من موضوع الى
موضوع اخر الخ وفي كلامه وجوه من التصريح على ان محل النزاع انما هو استصحاب حال الاجماع وان النزاع
انما هو فيما كان الشك في البقاء مستندا الى احتمال تبدل الموضوع ومرجعه الى الاكتفاء باحتمال حمل
حكم موضوع لموضوع اخر **منها** قوله في موضع طرات فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها
فان المراد بعدم العلم بالشمول ان لا يعلم حتى على سبيل الاقتضاء ومنه يظهر انه لو علم الشمول كان

فيما افاده الامين والاصفهاني

كفى وان كان الحكم مشكوكاً فيه من جهة احتمال المزيل والرافع وهذا هو الذي عرفت تسميته بالاطلاق والعموم فظهر من هذا الكلام ايض عدم الخلاف في الاخذ بالاقتضاء وانه عمل بالدليل **ومنها** قوله مثاله من دخل الخ فان معنى هذا الكلام ان الذي ينطبق عليه العنوان انما هو ذلك والشك في المثالين انما هو من جهة دوران الامر بين كون فقدان الماء وبينة الاقامة واسطتين في العروض او في الثبوت وهذا عين الشك في الموضوع **ومنها** قوله لان موضوع المسئلة الثانية مقيدة الخ فان هذا اصرح ما يتصور في المقام ومن لم ينتفع بجميع ما تقدم فلينظر الى قوله ثم اقول ينبغي ان يسمى هذا المسلك بالسراية الخ مما اوضح هذا البيان وما امتنه وهذا هو الحق الذي لا ريب فيه فان احتمال كون العنوان دخيلا في الحكم مرجعه الى الجهل بان الموضوع هو العنوان المفروض زواله او ذات الشيء والقدر المتيقن انما هو ثبوت الحكم للعنوان واما ثبوته للفاقد فلا دليل عليه بالفرض وهذا عين السراية ولا معنى لكونه استصحابا لان الزوال انما هو بزوال الموضوع ومن المعلوم ان بقاء حكم في موضوع اخر بعد زوال موضوعه ليس بقاء بل انما هو حدوث حكم في موضوع لثبوته في موضوع اخر وابن السراية من البقاء **ثم قال** اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الى ان يجيء نسخه وثانيهما ان يستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل اخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوات او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور انتهى وما ادعاه من الاستصحاب في الصورتين المذكورتين من ضروريات الدين حق لا ريب فيه ومرجعه الى دعوى الضرورة في جواز التشبث بالاستصحاب بالمعنى الذي ذكره في المعارج فان الجامع بين الصورتين المذكورتين انما هو ذلك اما الاولى فلان النسخ رفع للحكم حقيقة حتى من العالم بالعواقب فان الحكم سواء كان وضعيا او تكليفيا مما لا يرتفع الا برافع فالعالم بالعواقب يعلم بانه سيرفع ما جعله من الحكم لا ان الحكم يرتفع بنفسه الا ترى انه فرق بين توقيت حكومة شخص وبين البناء على عزله بعد حين وان العلم بفسخ البيع والنكاح والاجارة ليس من تحديد ملك العين والمنفعة والبضع فهل يخفى على احد انه لو كان بناء المتعاقدين على الفسخ من اول الامر وعلما بانهما سيفسخان العقد بعد مدة معينة لم يرتفع العقد بنفسه وكان الفسخ رفعا حقيقة ولم يكن منافيا للعلم بالعواقب وكذا الحال في تغيير السكة فان العلم بالتغير بعد زمان لا ينافي احتياجه الى تصرف جديد فالحكيم العالم بالعواقب يعلم بانه يغير الحكم بعد حين لما يراه من المصالح لا انه يوقت الحكم بحيث يزول بنفسه وليس نسخ الاديان من قبيل انقضاء رمضان بالضرورة والجامع بين الامثلة المذكورة في الصورة الثانية ايض انما هو كون الشك في الرافع وكون الشك في انقضاء الزمان من هذا القبيل لا يخ عن اشكال وسيتضح انه تعهد في المباحث الاتية فالفارق بين الصورتين

في ان الحكم مرتب على العنوان المأخوذ

انما هو كون المستصحب حكما شرعيا كليا تكليفيا في الاول دون الثاني فيحصل كلامه دعوى ضرورة الدين على العمل بالمقتضي وعدم الاعتناء باحتمال الرافع وانه يعبر عنه بالاستصحاب فالاجماع على العمل بهذه القاعدة ومن المعلوم انه ليس عدم الاعتناء باحتمال النسخ لدليل تعبدي اطلع عليه الصحابة وغيرهم بل انما هو اصل ضروري لا يتامل في الركون اليه اهل الشرايع كافة بل سائر العبيد بالنسبة الى احكام الموالي والرعية بالنسبة الى احكام السلطان فظهر ان الاستصحاب في الحقيقة انما هو العمل باطلاق الاقتضاء وعمومه واما استصحاب حال الشرع فهو بان يعبر عنه بالاشراء اولى **وفي** الكتاب المذكور مرادهم من الراجح ما يترجح اذا خلي ونفسه مثلا اذا خلي الكلام ونفسه اي لم تكن قرينة صارفة يحمله المخاطب على المعنى الحقيقي لانه راجح والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى وكذا من قولهم الاصل في الماء عدم تنجسه انتهى ويستفاد من هذا الكلام ان المراد من الرجحان الاقتضاء وكون المعلول راجحا انما هو لوجود ما يقتضيه ولا ريب ان اصالة عدم التنجس ليس الا التعويل على الاقتضاء وقد بينا سابقا معنى الظن النوعي بما ينطبق على هذا المعنى فلاحظ وتفطن **وفي** الدرر النجفية ان الذي يظهر من المحدث الامين الاسترابادي في تعليقاته على المدارك معنى اخر للاستصحاب قد اختاره وذهب اليه واعتمده في جملة المواضع عليه قال وهو اجراء الحكم السابق الشرعي او نفيه اجراء ظاهريا ما لم يثبت رافعه بمعنى انه اذا ثبت من الشارع حكم من الاحكام وجب العمل به فاذا حصلت شبهة توجب التردد في رفع الحكم وعدمه وجب الفحص والبحث عن حكم الله سبحانه الواقعي في ذلك فان حصل عمل على مقتضاه والا اجري الحكم الاول اجراء ظاهريا بمعنى انه لا يجوز القطع بكونه حكم الله تعم واقعا فانه بعد عروض الشبهة المذكورة لا يدري ان الله سبحانه يديم الحكم او لا يديمه كما لا يعلم انه ينسخ الحكم الفلاني بعد ثبوته او لا ينسخه فعند عروض شبهة النسخ يجب الفحص هل النسخ واقع ام لا ومع العجز يجب اجراء الحكم الثابت الى ظهور خلافه وقد علم من الدين ضرورة انقسام الاحكام الى ظاهري وواقعي واعتبار كل واحد منهما فان اكثر الاحكام في نشأة التكليف هو الاول انتهى ولا يخفى ان هذا المعنى هو الجامع بين الصورتين المذكورتين في الفوائد المدنية الذي ادعى عليه ضرورة الدين فالمستفاد منه انه حكم بان استصحاب حال الشرع اشراء وان الاخذ بالاقتضاء معنى اخر للاستصحاب لا محيص عن الاخذ به والاعتماد عليه وحكى عنه في الدرر انه استدل على ذلك بان العمل على هذه القاعدة مستمر من بدو الاسلام الى الان قال ولولا ذلك للزم الحرج وعمت الحيرة لوقوع كثير من الناس في شبهة وجود الرافع مفيسا الى كثير من الاحكام قديما وحديثا مع العجز عن الرجوع الى صاحب الشريعة في كثير من الاوقات وكثير من الاقسام المتفق عليها في الاستصحاب لو تاملت فيه وجدته مبنيا على ما ذكرنا اذ شمول النص فيه لجميع الاحوال والازمان ليس من باب العموم بل من باب الاطلاق والمطلق لا يدل على افضي افراده بشيء من الدلالات الثلث لتحققه في ضمن قلها

فيما افاده صاحب الدرر النجفية في المقام

الاطلاق مشترك بينه وبين الصور المختلف فيها انتهى فقوله كثير من الاقسام المتفق عليها في الاستصحاب الخ نص في انّ ما ذكره في فوائده من الصورتين وادّعى الاجماع على العمل بالاستصحاب فيهما مبنى على هذه القاعدة الشريفة فالاتفاق انّما هو على العمل بها والتعويل عليها وانّما هذه الموارد والامثلة فروعها وقد صرح ايض بانه عمل بالاطلاق وانّ الاطلاق ليس من الدلالات اللفظية وقد عرفت دلالة كلام المحقق قدّه ايضا على ذلك وما ذكره من البرهان على حجّية الاستصحاب بمعنى الاعتماد على الاطلاق من اختلال نظام الدين لولاه هو الحقّ الذى لا ريب فيه **وبالجملة** لا مشاركة عند اهل الفنّ بين اصالة بقاء ما كان وبين عدم الاعتناء باحتمال المزيل والاول عندهم من الخرافات والثانى من الضروريات ولا ينتظم امر الدين الا به ولم يتامّل احد في الركون اليه وانّما يشتركان في التسمية بالاستصحاب على ما بيّنا ويكشف عمّا ذكرنا من اختلاف الاصلين زائدا على ما عرفت ما في الدرر من انه قدّه ذكر انّ من جملة المواضع التى عرضت فيها شبهة الرافع ما ظهرت فيه دلالة على زوال الحكم الاول ومنها ما لم يظهر دلالة على ذلك فيجب الفحص ومع العجز عن العلم بالحكم الواقعى يجرى على الحكم الظاهرى وعدّ من الاول المتيمم لفقد الماء **قال** فانه قد ظهرت دلالة على زوال جواز الصلوة بتيممه اذا وجد الماء بعد التيمّم وهذه الحالة موجودة قبل الشروع في الصلوة ولم يعلم انّ الشروع في الصلوة هل هو رافع لهذه الحالة ام لا فيجب التفتيش ح ومع العجز عن العلم بما هو رافع الحكم ما مرّ انتهى فانظر بعين البصيرة الى هذا الكلام المنادى باختلاف الاستصحابين حيث تفرّع عليه بهذا المعنى ضدّ ما تفرّع على ما هو محلّ النزاع فانّ الذى صرح الجميع بانه متفرع على الاستصحاب المختلف فيه انّما هو عدم فساد الصلوة بوجدان الماء حيث انّ المتحقق في السابق انّما هو جواز الدخول وقد افاد انّ مقتضى الاطلاق خلاف ذلك حيث انّ عدم جواز الدخول في الصلوة بالتيمّم قبل الصلوة ثبت بدليل مطلق وشكّ في انّ هذا ارتفع بالدخول في الصلوة ام لا وهل هذا غير الحكم الاصلى وحال بين هذا الموضوع وتنوّع الواجد وبين ما كان عليه لو خلّى وطبعه ام لا فبعد الفحص والعجز يبنى عليه كما هو الحال في جميع موارد الشكّ في الرافع بعد احراز الاقتضاء **قال** في الدرر بعد نقل هذا الكلام وتوضيح مراده انّ مقتضى العمل بالاستصحاب في مثال المتيمّم هو عدم صحّة الصلوة لا صحّتها كما هو المشهور وذلك لانّ الدليل كما دلّ على صحّة التيمّم مع فقد الماء وصحّة الصلوة به فقد دلّ ايض على انتقاض التيمّم بوجود الماء وهو مطلق غير مقيّد بوقت مخصوص ولا حالة مخصوصة وهو رافع للحكم الاول ومقيّد له فالداخل في الصلوة بتيمّمه لو وجد الماء في الاثناء فمقتضى اطلاق الدليل على انتقاض التيمّم بوجود الماء انتقاض تيمّمه هنا ولم يعلم انّ التلبّس بالصلوة هل هو رافع ومقيّد لذلك الاطلاق ام لا فمقتضى الاستصحاب العمل على اطلاق ذلك الدليل وهو يقتضى الانتقاض والغاء موضوع الشبهة وانت خبير بانه على هذا التوجيه يصير الاستصحاب هنا من قبيل القسم الثالث من الاقسام المتقدّمة والقسم الثالث

فيما افاده صاحب الفصول في الاستصحاب

المذكور في كلامه انّما هو قاعدة الاقتضاء على ما ستعرفه نعم عند حكاية كلامه فهذا تصريح منه بانّ المراد بالاطلاق انّما هو الاخذ بالاقتضاء وانّ الدليل انّما هو المقتضى ومن الغريب انّ صاحب الدرة ره اورد عليه بما يكشف عن خفاء مراده عليه مع سطوعه وغاية وضوحه **قال** بعد ما حكى الفقرة الاولى من كلامه وعندى فيما ذكره طاب ثراه نظر من وجوه **امّا اوّلا** فلانّ المفروض في الاستصحاب الذى هو محلّ النزاع كون محلّ الدليل هو الحالة الاولى غاية الامر انه لم يقم على نفيه في الحالة الثانية دليل والفرض انّ الحالتين متغايرتان كما عرفته من تمثيلهم بالتيمّم والاحتجاجات من الطرفين نفيا واثباتا فانه صريح فيما ذكرنا وح فمجرّد عدم وجود الرافع مع تغيّر الحالتين لا يقتضى اجراء الحكم لا بطريق الواقع ولا الظاهر اذ لا بدّ في صحّة الحكم من شمول الدليل ولو بطريق الاطلاق صريحا او مفهوما وما نحن فيه ليس كك على انّ وجود الرافع فرع وجود الدليل في الحالة الثانية وهو كما عرفت ثمّ فقوله في اخر كلامه والاطلاق مشترك بينه وبين الصور المختلفة فيها ممنوع كيف وهو في غير موضع من مصنّفاته قد عدّ اقسام الاستصحاب في جعل هذا القسم المخالف فيه قسيما لهذا القسم المدلول عليه بالاطلاق ولو كان ممّا يمكن ادخاله تحت الاطلاق لما صحّ جعله قسيما ولما صحّ جعله مطرحا للخلاف مع الاتفاق كما عرفت على ذلك القسم المستند الى الاطلاق اذ لا خلاف كما عرفت في صحّة الاستناد اليه وبناء الاحكام عليه انتهى فانّ ما ذكره من انّ المفروض في محلّ النزاع هو كون محلّ الدليل هو الحالة الاولى الزائلة بالفرض وتغاير الحالتين المستلزم لكون الشكّ في الموضوع ممّا صرّح به ذلك المحدّث ايض ولهذا حكم بانه لا يليق بالتسمية بالاستصحاب بل انّما هو اسراء حكم من موضوع الى موضوع اخر وما حقّقه من استفادة هذا المعنى من التمثيل والاحتجاجات حقّ متين وكذا ما افاده من انّ مجرّد عدم وجود الرافع مع تغاير الحالتين لا يكفى في الاجراء لعدم احراز المقتضى بالفرض ولكنه غفل عن انه انّما عوّل على معنى اخر للاستصحاب غير ما هو محلّ النزاع وهو التمسّك بالاطلاق وهذا هو الذى يتفرع عليه ما فرّعه من عدم الاعتداد باحتمال الموانع بالنسبة الى الاحكام الشرعية وحكم بانه الجامع بينه وبين الصور المختلفة التى اطبقوا على العمل بالاستصحاب فيها **وبالجملة** فالنسبة بين ما اختاره وما انكره تباين كما عرفت من تصريحاته وهو ايض تنبّه للمغايرة ولكنه زعم انّ النسبة بين المعنيين عموم مطلق موردا وانّهما يفترقان بانّ القائلين باعتباره في محلّ النزاع انّما يعوّلون على ما دلّ على الثبوت وهو انّما يجرى في محلّ الشكّ اجراء ظاهريّا **قال** بعد نقل كلامه وانت خبير بانّ هذا المعنى الذى ذكره شامل لكلّ من القسم الثالث والرابع ولا فرق بينه وبين القسم المتنازع فيه الّا باعتبار انّ اولئك القائلين بحجّية الاستصحاب يستندون في حجّيته الى ما دلّ على الحالة الاولى ويجرونه في الحالة الثانية بالاستمرار على حسب ما ورد في الحالة الاولى من غير فرق بين الحالتين وهو قدّه يجريه كك الّا انه يفرّق في الدلالة بين الحالتين ففى الحال الاول الحكم عنده قطعى وانّى بناء على ما يختاره ويذهب اليه من افادة الادلّة

فيما افاده صاحب الدرر النجفية في التمسك بالعموم للمانع من الاطلاق

القطع واليقين وفي الحالة الثانية بسبب عروض الشبهة واحتمال ارادة الله تعالى سبحانه ادامة الحكم وعدم ادامته مع العجز والبحر عن الدليل في موضع الشبهة بجعل الحكم ظاهرا انتهى وكان هذا الكلام لا محصل له حيث ان استناد القائلين بحجية الاستصحاب الى ما دل على ثبوته في الحالة الاولى واجرائه في الحالة الثانية بالاستصحاب لا معنى له الا اثبات ذلك الحكم في الحالة الطارية في الظاهر بالاستصحاب لا ان الدليل في الحقيقة يدل على الحكم في الحالة الثانية بالضرورة فلا فرق بين المسلكين من هذه الجهة واما الفرق ما عرفته من المثبتين فانهم انما يجرون الحكم الثابت بشيء في موضوع لم يعلم اتحاده مع ما دل الدليل على ثبوت الحكم له ولهذا حكم بانه سراية لا استصحاب بخلاف الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال الرافع الذي اعتمد عليه وانعقد الاجماع عليه بل قضت به الضرورة فانه في الحقيقة ركون الى الدليل المثبت للحكم واستدلال باطلاقه بالمعنى الذي اوضحناه وهذا هو السر في شموله لكل من القسم الثالث والرابع على ما مر **وبالجملة** فقد اطال الكلام في الاعتراض عليه بما اتضح فساده بما حققناه فتفطن **مع** ان الذي اختاره ايضا موافق لما حكاه عن هذا المحدث **قال** في اوايل هذه الدرة للاستصحاب اقسام احدها استصحاب نفي الحكم الشرعي الى ان يرد دليل على ثبوته وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية وهو يشتمل على فردين لان الحكم الشرعي المنفي اما ان يكون وجوبيا او تحريميا والفردان قد تقدم ايضا حجيتهما في الدرة الموضوعية في البرائة الاصلية ومحط النزاع في الحجية وعدمها هو احد فرديها وهو نفي التحريم الى فعل وجودي الى ان يقوم دليله واما الاخر وهو نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يقوم دليله فلا اشكال في حجيته كما اوضحناه ثمة فالاستصحاب ان وقع في الفرد الاول فهو باطل بما ابطلناه به هناك وان وقع في الفرد الثاني فلا باس به الا ان حجيته هنا في التحقيق ليس من حيث كونه استصحاب الحالة السابقة بل من حيث ان الانسان اذا خلي ونفسه كانت ذمته بريئة عن متعلق التكليف سواء كانت التخلية في الزمان السابق ام اللاحق وثانيها استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ وهذا مما لا خلاف في حجيته والعمل به وثالثها استصحاب حكم ما ثبت شرعا كالملك بعد وجود سببه وشغل الذمة عند الاتلاف والتزام الى ان يثبت رافعه هكذا عبر الاصحاب عن هذا القسم والاظهر التعبير عنه باستصحاب اطلاق النص الى ان يثبت المقيد فان مرجع هذا القسم الى العمل باطلاق النص والاستناد اليه ولان التعبير بما ثبت شرعا يوهم الشمول للقسم الاتي وهذا القسم ايضا مما لا اشكال بل ولا خلاف في الاستناد اليه والعمل في الاحكام عليه وفروعه في الاحكام الشرعية اكثر من ان ياتي عليها قلم الاحصاء او يدخل في حيز الاستقصاء **فمنها** استصحاب الحكم بطهارة شيء او نجاسته واستصحاب الحكم بصحة الطهارة من الحدث واستصحاب الحكم بالحلية

وفي تقسيم صاحب الدرة الاستصحاب على اربعة اقسام

في شبهة الغير المحصورة واستصحاب الملك بعد وقوع سببه والنكاح وما يترتب عليه بعد وقوع عقده من فتنة العبد ولو بعد فقده وكون النهار باقيا والليل باقيا والذمة مشغولة بعبادة ونحوها الى ان يظهر شيء مما جعله الشارع رافعا لهذه الاحكام ورابعها استصحاب حكم شرعي في موضوع طرئت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم لها بمعنى انه ثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فيه فيحكم ببقائه لما كان استصحابا لتلك الحالة الاولى وبعبارة اخرى اثبات الحكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهذا هو محل الخلاف في المقام ومنتصل سهام النقض والابرام لجملة من الاصوليين بل نقل البعض انه مذهب اكثرهم ومنهم الشيخ المفيد ره والسيد المرتضى والمحقق الحلي والمحقق الشيخ حسن والشهيد الثاني والسيد السند صاحب المدارك قدس الله اسرارهم على عدم حجيته ومثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم وجد الماء في اثنائها فان الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها والحال كذلك بناء على الاستصحاب ام يستانف انتهى فان هذا الذي اختاره موافق لما اختاره المحدث المتقدم وغيره من انكار استصحاب حال الشرع واختيار الاستصحاب بمعنى الاخذ بالاقتضاء فلا اختلاف بينهما بل بين جميع اصحابنا في الاعراض عن الاستراء والاعتماد على الاطلاق ولقد اجاد في ادخال استصحاب حال العقل في القاعدة الشريفة حيث **قال** ان الحكم بالبرائة في الشبهة الوجوبية ليس من حيث انه استصحاب للحالة السابقة بل من حيث ان الانسان لو خلي ونفسه كانت ذمته بريئة وهذا الافرق فيه بين الحالة السابقة والحالة الطارية فان الحجية موجودة حتى في زمان اشتغال الذمة **فالحاصل** ان استصحاب حال العقل اي البرائة عبارة عن التعويل على ان الانسان من حيث هو ليس مكلفا وانما التكليف جهة طارية ومقتضى القاعدة الشريفة عدم الاعتداد باحتمال الطواري وترتيب ما يترتب على الشيء مع قطع النظر عن الطواري فظهر فساد ما توهمه جمع من ان مراد القوم من استصحاب حال العقل الاخذ بحالة الصغر والجنون واستصحابهما اغترارا منهم بتسميته بالاستصحاب زعما ان الاستصحاب لا معنى له الا ابقاء ما كان غفلة عن ان هذا تعريف لاستصحاب حال الشرع خاصة الذي هو واحد من الاقسام الاربعة فكون هذا قسيما للقاعدة الشريفة انما هو باعتبار اختصاصه بدليل هو قبح العقاب بلا بيان فاحتمال الطرو واشتغال الذمة لا يعتد به لهذا الدليل ولو لم يكن لنا دليل على عدم الاعتداد باحتمال الطرو والطواري مطلقا مع ان عليه براهين ساطعة ودلائل واضحة وايات بينة سنتلوها عليك بعون الله تع ومشيته وقد مضى في بيان دخول استصحاب حال العقل في القاعدة الشريفة شطر من الكلام في صدد المبحث وسيزداد اتضاحا انشاء الله تع وفي هذا الكلام ايضا فوائد خفيت على الناظرين **منها** تقسيم الاستصحاب الى ما يتم ابقاء ما كان على ما كان الملحوظ فيه الحالة السابقة المعبر عنه باستصحاب حال الشرع واستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف الذي لم يذهب الى حجيته احد ممن يعتد بمقالته والاخذ بالاقتضاء الذي لا فرق فيه بين حالتي العلم بعدم المانع والشك

وفي ادخال استصحاب حال العقل في القاعدة ... من استصحاب حال الصغر والجنون

فيه المعبر عنه بالتمسك باطلاق الدليل بل بالعموم فى كلام بعض **ومنها** ما عرفت من ادخال القسم
الاول وهو استصحاب حال العقل فى استصحاب اطلاق النص **ومنها** الحكم بان الاظهر التعبير عن الحكم
الثابت شرعا الى ان يثبت مزيله باستصحاب اطلاق النص **ومنها** تخصيص القسم الرابع بانه محل الخلاف فى
المقام ومنصل سهام النقض والابرام وفى كلامه انظار تظهر بالتامل فيما مر **ومنها** جعل القسم الثانى
قسيما للثالث فان استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ لا معنى له الا
عدم الاعتداد باحتمال المزيل والاخذ بما يترتب على الشئ لو خلى وطبعه ولهذا لم يقسمه الى هذين القسمين المحقق
والشهيد قدهما **ومنها** ما زعمه من اختصاصه بالتعبير عن القسم الثالث باستصحاب اطلاق النص وقد
عرفت تصريح المحقق قده فى المعارج بذلك وهكذا غيره بل قد تبين لك مما حققناه ان الاطلاق حيث
يتمسك به فى دفع احتمال الدافع والمزيل كما هو الشايع فى السنة الفقهاء والاصوليين انما يعنون به هذا
المعنى بل قد عرفت ان العموم ايضا لا معنى له الا ذلك وقد رايت صراحة المعارج فى تسمية المقتضى دليلا عاما
وان كان موضوعا عاصرا كعقد النكاح وما توهمه من التعبير عن هذا القسم باستصحاب حكم ما ثبت شرعا
الى ان يثبت المزيل انما هو من البعض لا من الجميع ولهذا جاد فيما افاد من ان فروع القاعدة الشريفة اكثر من
ان ياتى عليها قلم الاحصاء او تدخل فى حيز الاستقصاء وقد وافق كلامه ما فى المعتبر للتمثيل لاطلاق النص
بالموضوع الصرف كالليل والنهار **ومنها** نسبة القول باعتبار استصحاب حال الاجماع الى جملة من الاصوليين
بل الاكثر وهو غلط واضح لما سيتضح ان شاء الله نعم من علم وجود القائل به الا بعض الشافعية على ما يحكى
عنهم **وفى** ك عند شرح قول المات قده ولا يطهر بزوال التغير عن نفسه ما اختاره من عدم الاكتفاء
فى طهارة الكثير من المحقون المتغير بالنجاسة بزوال تغيره بغير المطهر اشهر القولين فى المسئلة واظهرهما
استصحابا للبقاء حكم النجاسة الى ان يثبت المزيل لها شرعا ومرجعه الى عموم ادلة الدالة على نجاسته بالتغير
فانها شاملة لتلك الحالة وما بعدها فيقف زوالها على حصول ما عده الشارع مطهرا انتهى وهذا ايضا
تصريح برجوع استصحاب الحكم الشرعى الى ان يثبت المزيل الى عموم الادلة الدالة على ثبوت الحكم ولا معنى
لعموم الدليل الا ان الحكم الثابت بحيث لا يزول بنفسه بل انما هو مما اذا ثبت دام فلا يرتفع الا بالعلم
بالمزيل ضرورة ان دليل نجاسة الماء بالتغير لا تعرض له للزوال بزوال التغير وعدمه فنفيه بالدليل غلط
ولو كان كذلك لم يكن للاستصحاب معنى فهذا الاطلاق والعموم لا بد ان يكون عين استصحاب الحكم الى ان يثبت
المزيل ومن المعلوم ان الاستصحاب عند الشك فى المزيل ليس من دلالة اللفظ **ثم قال** بعد كلام له
وربما صار بعض القائلين بعدم طهارة المتمم الى الطهارة هنا ايضا مستدلا بان الاصل فى الماء الطهارة
والحكم بالنجاسة للتغير فاذا زالت العلة انتفى المعلول واجيب عنه بان المعلول هنا هو حدوث النجاسة لا بقاؤها
وقد تقرر فى الاصول ان البقاء لا يحتاج الى دليل فى نفسه اذ الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع وذلك

معنى الاستصحاب **وفيه** بحث فان كل ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من سبب
ودليل سوى دليل الثبوت والحق ان الاستصحاب ليس بحجة الا ما دل الدليل على ثبوته ودوامه كالملك
الملك عند جريان السبب المملك الى ان يثبت الانتقال وكشغل الذمة عند جريان الاتلاف الى ان يتحقق
البرائة فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلى كاصالة البرائة او شرعى كالامثلة المتقدمة
انتهى فانظر بعين البصيرة الى هذا الكلام المنادى بعدم جواز التعويل على الحالة السابقة وان الثبوت
لا يكفى فى الحكم بالدوام حيث انه حكم بلا دليل فانه اسراء حكم من موضوع الى موضوع وان الاستصحاب
عبارة عن التمسك بدليل غير مجرد الثبوت وهو قبح العقاب بلا بيان فى استصحاب حال العقل و
الدليل الشرعى فى الامثلة المتقدمة وقد عرفت ان مراده هو اطلاق الدليل الدال على الثبوت وعمومه
وليس الا ان الشئ لو خلى ونفسه حكمه كذا **فالحاصل** انه انكر حجية الاستصحاب الذى اختلفوا
فى حجيته واعتمد عليه بمعنى آخر واشار الى انه عمل بالدليل حيث انه حكم بان الاستصحاب ليس بحجة الا
فيما دل الدليل على الثبوت والدوام ومن المعلوم ان دلالة الدليل على الدوام فى الامثلة المذكورة
ليس بدلالة لفظية فجميع بين كون عدم الاعتناء باحتمال المزيل حكما ظاهريا مستندا الى اصل عقلائى
مع قصور الدليل الدال على ثبوته عن افادته وبين كونه اعتمادا على عموم ذلك الدليل الا ان
اصل البرائة لا يعقل ان يكون الحكم فيه مستفادا من عموم واطلاق ومع ذلك حكم بانه من الاستصحاب
المختار الذى ليس الا ابقاء الحكم فيما دل الدليل على البقاء مع ان المستند فيه هو الدليل العقلى
بل الامر فى جميع الامثلة على هذا المنوال **اما** فيما زال التغير لا بمطهر شرعى فلان الشك فى بقاء
الحكم انما نشا من الشك فى ان التغير هل هو واسطة فى الثبوت بمعنى انه من قبيل علة فان النجاسة
فى الماء القليل يكفى مجرد تحققه فى حدوث النجاسة وبقائها او واسطة فى العروض بمعنى انه
الموضوع انما هو المتغير فبزواله يزول الموضوع ويستتبع زوال الحكم **وبالجملة** فالشك فى
الموضوع وانما يحتمل الزوال بزوال الموضوع والا فعدم كون زوال التغير من المطهرات مما لا ريب
فيه ومع هذا الشك فلا مجال للاستصحاب الا بمعنى ابقاء ما كان ولهذا منع من جواز الاستناد
اليه فى المقام وحكم بان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل
الثبوت وهو عموم الدليل بالمعنى الذى تقدم فمن يعتمد على اصالة الطهارة فى الحكم بها فهو يزعم
اهماله بالاطلاق لقصور الدليل بالفرض عن افادة البقاء والحكم الاولى للماء انما هو الطهارة والذى
يحكم بالنجاسة استنادا الى الاستصحاب فقد خفى عليه الامر فتوهم ان النزاع فى كون الزوال من المطهرات
فحكم بان المعلوم هو حدوث النجاسة لا بقاؤها وان البقاء لا يحتاج الى دليل فهو ايضا يزعم يستند
الى الاطلاق هذا حال هذا المثال الذى لا مسرح فيه لدلالة لفظية واما الحكم ببقاء الملك عند

فى ما فهم من كلام هذا البعض

الشك في الاشتغال فلا اشكال ايضاً في قصور الدليل الدال على سببية السبب عن التعرض لحال الرافع فهل يعقل التمسك بعموم قوله تعالى احل الله البيع عند الشك في المشتري بسبب من الاسباب او لبقائه اشتغال الذمة عند الشك في الفراغ بعموم ما دل على الضمان بالاتلاف وبعبره مع انه لا منافاة بين الحكمين بالضرورة وسيزداد هذا اتضاحاً انشاء الله عند تحقيق القاعدة فظهر ان الكل مطبقون على العمل بالاستصحاب اذا دل الدليل على الثبوت والبقاء دون ما لم يكن كذلك فلا وجه لتخصيص المحقق قده بنسبة هذا التفصيل اليه بل قد ظهر ان هذا ليس كما يتوهم تفصيلاً في حجية الاستصحاب بمعنى اصالة بقاء ما كان الذي هو في لسان اهل الفن عبارة عن استصحاب حال الشرع وحال الاجماع بل انما هو انكار لهذا الاصل مطلقاً واختيار لاصل آخر يعبر عنه بالاستصحاب ايضاً ويختص في لسانهم بالتعبير عنه بالعمل بالعموم والاطلاق وكيف كان فلا وجه لنسبة الانكار مطلقاً الى صاحب المدارك مثلاً والتفصيل الى المحقق قده بل انما سلك الكل مسلكاً واحداً لا اختلاف بينهم فيه وفي تمهيد القواعد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر بان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام **احدها** استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية **وثانيها** استصحاب حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ مع استقصاء البحث عن المخصص والناسخ الى ان يظن عدمه او مطلقاً على اختلاف الرأيين للاصوليين **وثالثها** استصحاب حكم ما ثبت شرعاً كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه **ورابعها** استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كما نقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بالاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه الى ان يثبت معارض والاصل عدمه وكما نقول في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة لا ينقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرج عن التمسك به انتهى **وفيه** مفاسد تتبين بالتامل فيما حققناه **منها** نسبة القول بحجية استصحاب الحال الى اكثر المحققين وقد عرفت ان هذا الذي يعبر عنه باصالة ابقاء ما كان مما لم يذهب احد الى اعتباره الا بعض من لا يعتد بمقالته من العامة **ومنها** ان المقسم للاقسام انما هو مطلق الاستصحاب لا اصالة بقاء ما كان **ومنها** ان نسبة القول بحجيته بمقسم الاقسام الاربعة الى اكثر المحققين ينافي الاتفاق على ثلثة اقسام وعدم ذهاب احد منهم الى حجية القسم الرابع فلا خلاف في شيء من الاقسام بين المحققين وانما الخلاف في القسم الرابع بين المحققين وغيرهم **ومنها** قوله وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية فان هذا انما يعبر به عن الواقع لا عن الاصل وفرق بين اصالة البرائة والبرائة الازلية الاصلية كما انه فرق بين النفي الاصلي واصالة النفي كما لا يخفى على الفطن **ومنها** التقسيم الى الثاني والثالث مع انك قد عرفت ان المناط فيهما واحد وانهما لا تغاير بينهما

عند الجزاء **ومنها** التمثيل للقسم الرابع تبعاً للغزالي بالخارج من غير السبيلين مع انه من قبيل الشك في قدح العارض فهو من فروع القاعدة الشريفة ولا جامع بينه وبين المثال الثاني الذي مثل به الكل لمحل النزاع **وعن المبادي** ان الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرء ما يزيله ام لا وجب الحكم على ما كان اولاً انتهى وهو كما ترى اراد من الاستصحاب القاعدة الشريفة كما يظهر من استدلاله بالاجماع على عدم الاعتداد باحتمال المزيل واما ابقاء ما كان فالاجماع منعقد على الاعتناء عنه كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالفقه **وفي النهاية** قبل القول بالاستصحاب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف ثم ذكر وجه الاول وما فيه ووجهاً للثاني **ثم قال** وايضاً فان الفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا ابقاء الباقي على حدوث الحادث **وفيه** نظر لان الشرع اذا تعبدنا بحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقاً فان كان الثاني والثالث لم يحكم بالاستمرار ولا ظنه وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع وانه لا يزول الا بالناسخ انتهى فالاستصحاب الذي ادعى القائل انه لا بد منه في المقامات المزبورة انما هو عدم الاعتناء باحتمال المزيل المعبر عنه في لسان اهل الفن بالعمل بعموم الدليل واطلاقه ولهذا استدل عليه باتفاق الفقهاء مع اختلافهم غالباً في المسائل على الاخذ بالمتيقن وعدم الاعتناء باحتمال المزيل فان هذا انما يكشف عن حقيقة القاعدة الشريفة وحيث خفي هذا المعنى على ابنه الله قده وزعم ان القائل انما يريد اثبات حجية استصحاب حال الشرع بهذا الدليل ورد عليه بان الحكم ان لم يدل الدليل على استمراره وبقائه فلا وجه للحكم ببقائه والا فالابقاء باعتبار نص الشارع لا بالاستصحاب ومراده بنص الشارع انما هو عمومه واطلاقه وليس الا كون الحكم بحيث لو خلي وطبعه استمر ولهذا فسره بقوله وانه لا يزول الا بالناسخ **والحاصل** ان محصل الحكم بالاستمرار في الصورة الاولى من الصور الثلثة هو ما دل دليل الحكم على استمراره لا معنى له ضرورة انه لا اشكال في عدم الاعتناء باحتمال المزيل وان لم يكن دليل لفظي يكشف عنه وهو التعبير عن كون الشيء بحيث لا يزول الا بمزيل باطلاق الدليل وعمومه قد عرفت شيوعه في لسان اهل الفن فالمثبت انما يريد اثبات القاعدة الشريفة والمنكر وهو ابنه الله قده انما ينكر استصحاب الحال ويثبت القاعدة الشريفة وتسميتها بالاستدلال بالنص وينكر كونها استصحاباً والسر فيه ما عرفت من ان الاستصحاب في لسان اهل الفن حيث يطلق فهو ظاهر في استصحاب حال الشرع وهذا لا ينافي صحة اطلاق الاستصحاب على اطلاق النص فلا نزاع في الحقيقة بين الفريقين فالمثبت حيث يرى شيوع اطلاق الاستصحاب على تلك القاعدة وبعض نظائره عليها يحكم بان العمل بها والركون اليها مما اتفق الكل عليه في جميع الابواب ولا ينتظم امر الدين والشرع والعرف

الابقاء والمنكر حيث يتبادر عنده من العنوان ابقاء ما كان وزعم ان محل النزاع انما هو الاستصحاب بهذا المعنى مع انه ليس الا جرافاً في الحكم والحاقاً للامر بامر آخر من غير دليل يحكم ببطلانه فينكره ويثبت معنى آخر للاستصحاب مكان ما انكره ونفاه وهو العمل باطلاق النص فحاصل الانكار حصر الحجة والمعتمد في القاعدة الشرعية فسبحان الله ما كانت هذه القاعدة واضحة جداً ان العلماء يعقدون الباب للنزاع في حجية استصحاب حال الاجماع ومع ذلك يصرفون العنان الى القاعدة فيعنون جميعاً باثباتها فالمنكر في انكاره يثبتها والمثبت مع ان عنوان بحثه استصحاب حال الشرع يعرض عنه ويثبتها وليس هذا الا لان الذهن ما يستقامه الفطرية لا بالمنقضي الا اليه والا فقد خفي على ابن الله فلّه معنى استصحاب حال الاجماع فجعل في النهاية النزاع في استصحاب الحال مقابلاً للنزاع في استصحاب حال الاجماع واطال البحث في المقامين بما لا طائل تحته **هذه** جملة من كلمات اهل الفن يستفاد منها ان الاستصحاب عندهم عبارة عن الجامع بين القواعد الاربعة استصحاب حال العقل الذي هو عندهم عبارة عن الاعتماد على قبح العقاب بلا بيان ومن الدليل دليل العدم الذي هو من الادلة الاجتهادية المفيدة للقطع واستصحاب اطلاق النص الذي هو عندهم عبارة عن الاعتماد على الاقتضاء وعدم الاعتناء باحتمال المانع وابقاء ما كان على ما كان المعبر عنه باستصحاب الحال واستصحاب حال الشرع واستصحاب حال الاجماع وانه لا خلاف بينهم الا في القسم الاخير وان المخالف فيه شاذ لا يعتد به فما شاع في هذه الازمنة من ان في المسألة اقوالاً كثيرة ناش عن قلة التأمل فيما تقدم من الكلمات والغفلة عن ان التعريف بالابقاء انما هو للقسم الاخير فزعموا ان الاستصحاب لا معنى له الا ذلك مع ان تلك الكلمات بمرأى منهم ومسمع وسيزداد هذا اتضاحاً انشاء الله عند التعرض للادلة المنسوبة الى ارباب الاقوال فان الادلة من اعظم طرق استكشاف محل النزاع واوضح سبيل استكشافه فلنا في المقام دعويان **الاولى** ان الاستصحاب الذي عرفوه بالتعاريف السابقة ليس بحجة لعدم دليل عليها بل الاجماع من الفقهاء على خلافها بل يمكن دعوى ضرورة الفقه عليه ايضاً وانما نسب الى بعض من لا يعتد به من العامة **الثانية** ان الاستصحاب بمعنى عدم الاعتناء باحتمال الدافع والرافع والقاطع والمانع المعبر عنه باستصحاب العموم واطلاق النص وهو الاصل الثابت وهو حجة بالاخبار المتواترة والاجماع من الاصوليين والفقهاء بل بالضرورة من الدين والعقل بل بالضرورة الفطرية وقد جبلت عليه الحيوانات وتوهم ان هذا تفصيل في الاصل الاول فاسد ولم يذهب احد الى حجية الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة اذا كان الشك في الرافع بل كلما نسب من الاقوال الى العلماء غير ما ذكرنا فاسد وقد اجمع اصحابنا قدس سرهم على ان مدلول اخبار الباب هذه القاعدة لا انهم غفلوا عنها واعتمدوا في اثبات الاصل الاول على العقل كما توهمه جمع من الاواخر وان احداً منهم لم يذهب الى حجيته بوجه من الوجوه فضلاً عن ان يعتمد في هذا المذهب السخيف على العقل مع انه لا سبيل اليه وما يتوهم من انهم يزعمون انه مفيد

للظن وهو وجه فاسد نشأ من قلة التدبر في اطراف الكلمات وحيث اشتبه الامر على جميع من نشأ في هذه المائة وعمّنا الحيرة فيسبل التشرع في المقصود لا بأس بالتعرض لما فيما صدر عن بعضهم **قال** عفي الله عنه نور الله ضريحه في رسالته التي افردها في الاستصحاب ان الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار امر كان متيقن الحصول في وقت او حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت او الحال وهو على قسمين **الاول** استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامور الخارجية التي لها مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ عن معنى ومثل عدم التذكية في الجلد ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس ومثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجود **الثاني** استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت به حكم شرعي غير معلوم لموضوع معلوم مثل انا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا فيقال قبل وقوعه كان متطهراً فهو الآن متطهر فليس بناقض والثاني عكس الاول مثل انا نعلم ان البول ناقض للوضوء لكن لا نعلم تحققه فيقال الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول فهو متطهر الآن اذا عرفت هذا **فاعلم** انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية مطلقاً وهو المشهور بين فقهائنا رضوان الله عليهم ومنهم من انكر مطلقاً ومنهم من فصل فانكر حجيته في القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول لكن الذي يظهر من الجميع حتى من المنكرين انهم يستدلون باصالة عدم النقل مثلاً يقولون الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون ايضاً باصالة بقاء معنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع والاخباريون ايضاً صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر ره فهم يقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين والوحيد في شرح الدروس فصل تفصيلاً اخر يظهر لك انتهى **وفيه** نظر لان وجب حمل الامر على من تأخر عنه **منها** حصر الاستصحاب فيما ذكره الذي لا ينطبق الا على استصحاب حال الشرع مع انك قد عرفت انه عند اهل الفن ينقسم الى اقسام اربعة وهذا هو الذي اوهم كونه مورداً لجميع الاقوال مع انك قد عرفت اختلاف موارد الكلمات وانه لا نزاع ولا اختلاف بينهم عند التحقيق **ومنها** تقسيمها الى ما يتعلق بمتعلقات الاحكام الشرعية وما يتعلق بها توطئة لنقل الاقوال مع ان التفصيل لا معنى له ولم يصدر عن احد وقد تبين ان هذه المسألة ليس مما يخالف فيه الاخباريون والمجتهدون ولم يمنع احد جريان الاستصحاب في متعلقات الحكم كما انه لم ينكر احد من الاخباريين جريان الاستصحاب بمعنى العموم والاطلاق في احكام الله تعالى وانما منعوا من استصحاب حال الشرع ولا اختلاف بينهم وبين المجتهدين من هذه الجهة بل لم يذهب الى حجية استصحاب حال الشرع احد ممن يعتد به من العامة **ومنها** حكمه بشهرة القول بحجية الاستصحاب بالمعنى الذي ذكره بين الفقهاء مع انك قد عرفت انه لم ينسب الى احد وقد عرفت ان الشيخ قده حكم بانه من الخرافات كما ان المحقق حكم بانهم معرضون عنه وقد رأيت انكار

في ان الاستصحاب عند العلماء عبارة عن الجامع بين القواعد الاربعة المتقدمة

في نقل كلمات القوم واقوالهم وبيان مرادهم

في بيان تفصيل الاقوال في الاستصحاب

كل من تقدم لذلك ولا يخفى على من له ادنى خبرة انه لم يعمل به عامل في شيء من ابواب الفقه بل يلزم من البناء عليه فقه جديد فالاستصحاب بهذا المعنى مما تقتضي ضرورة الفقه بخلافه كما ان الاستصحاب بمعنى عدم الاعتناء باحتمال المزيل تقتضي ضرورة الدين بحجيته فنسبة الاختلاف الى الفقهاء وهم وخلط **وفيها** قوله ولكن يجد الخ فان هذا اعتراض منه على المنكرين يعني ان المنكر يلزمه من حيث لا يشعر فانه لا مناص له عن التعويل عليه في المواطن المزبورة وقد تبين لك مما حققنا ان الاخذ بالاقتضاء مما لم يتأمل في العمل دو مسكة وتلك المسائل من فروعه الا اصالة عدم النقل فانه باطل لا وجه للتعويل عليه وسيتضح ان في ما حكي من الاقوال وفي كلمات من تأخر قدهم في المقام مفاسد انكشفت بما حققناه صفحنا عن التعرض لها محافظة الاطناب **فلنشرع** في المقصد الاول **فنقول** بعون الله تعالى انه ربما يتوهم ان فيه احد عشر قولا او ازيد **الاول** الحجية مطلقا **الثاني** التفصيل بين العدمي والوجودي **الرابع** التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا فلا يعتبر في الاول **الخامس** التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ **السادس** التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول **السابع** التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجري في الاول دون الثاني **الثامن** التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول **التاسع** التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل او من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني ويتوهم انه ظاهر المعارج **العاشر** هذا التفصيل مع اختصاص وجود الغاية بالشك ويستظهر من الفاضل السبزواري ره **الحادي عشر** زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة اشتباه المصداقي دون المفهومي ويستظهر من الوحيد الخونساري **والحق** انه ليس في المسئلة الا قولين والحق هو الثاني منهما فلا بد من التعرض لكل واحد منها وبيان فساد النسبة ونفس القول احتج للقول الاول بوجوه **منها** انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الاحكام من الادلة اللفظية لتوقفها على اصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك **وفيه** ان هذا انما يثبت حجية الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضي عند احتمال المزيل لا استصحاب حال الشرع فالاستدلال كان في نهاية الجودة لكنه اجنبي عن محل الكلام فجعله دليلا للمثبتين مطلقا غلط فان كلا من القرينة المعاندة والمعارضة والمقيد والمخصص والناسخ وما يشبهها موانع تمنع من ترتب ما يقتضيه الكلمة لو خليت ونفسها وهل يخفى على ذي مسكة ان الشك في المواطن المزبورة انما هو في المزيل لا في الموضوع كلا ثم كلا ام كيف يمكن الحكم بعدم استقامة استنباط الاحكام واستفادتها من الادلة الا باستصحاب حال الاجماع مع انه لا يتوقف عليه شيء من الاصول والفروع بل مما ينهدم به الدين **واورد** عليه بان تلك الاصول قواعد لفظية مجمع عليها

في ادلة القول الاول

في رد من رد على القول

بين العلماء وجميع اهل اللسان في باب الاستفادة مع انها اصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا اما لكونها مجمعا عليها بالخصوص واما لرجوعها الى الشك في الرافع **وفيه** انه ان اراد بكونها قواعد لفظية ان اللفظ مجريها وان هذه العناوين لا يتحقق الا في الالفاظ فهو كما ترى ان هذا لا ينافي عموم القاعدة لغير الالفاظ فاصالة عدم المانع مجري في جميع الموارد وهو اصل واحد التعدد انما جاء من قبل المتعلق فلذا كان المانع المحتمل هو القرينة المعاندة للمعنى الحقيقي عبر عنه باصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة واذا كان ما يقتضي التقييد والتخصيص عبر عن الاصل المزبور باصالة العموم والاطلاق واصالة عدم التخصيص والتقييد وان اراد ان هذه الاصول مستفادها خاصة ثبت اعتبارها في مواردها بالدليل فلا يقاس عليها غيرها **ففيه** ان اصالة عدم المانع لا اختصاص لها بمورد من الموارد بل لا ينتظم امر الدين الا بها وبناء ابواب الفقه عليها وقد اجمع القوم على العمل بها في جميع الموارد الا ترى ان الاستاد الاعظم نور الله ضريحه بعد ما نقل القول بانكار الحجية مطلقا عن البعض قال لكن العمل بالاصول في تلك الموارد مما لم يتأمل فيها احد فالاصول اللفظية ليست اصولا متعددة ولا مغايرة للاستصحاب الجاري في الاحكام بل انما الجاري في جميع المقامات اصل واحد باجماع من سلف من اهل الفن وتوهم كونها متعددة فاسد على ما سيتضح انه نعم عند التعرض للشرائط انه نعم **والحاصل** ان كونها قواعد لفظية حق متين لا ينكره احد لكنها قاعدة واحدة لا يعقل التفصيل في مجاريها على ما سيتضح ان شاء الله **ومنه** يظهر ما في قوله مجمع عليها الخ فان هذا عين مرام المستدل حيث ان الاجماع على التفريع اجماع على الاصل فحجية الاصل هي الموجبة لصحة الفروع واستقامة امر الاستفادة بل الاجماع على العمل بهذه القاعدة لا اختصاص له بباب الاستفادة به بل هو قائم على العمل بها في تمام ابواب الفقه من الفقهاء قاطبة بل من العقلاء في جميع امورهم كما ادعاه جماعة وسيتضح الحال انه نعم **والحاصل** ان المستدل يدعي ان الاصول اللفظية انما يعمل بها من حيث تفرعها على اصل متين يتشعب بها فلو كان الاصل فاسدا لم يستقم امر الاستفادة والايراد عليه بانه ثابت بالاجماع في خصوص المقام لا يحتمل الا ان يكون المراد منع التفريع ودعوى اختصاص الالفاظ بهذه الضوابط وفساده عند اهل الفن اوضح من ان يبين كما لا يخفى على المتتبع **قوله** مع انها اصول عدمية الخ **فيه** انه لا معنى للفرق بين الاصول الوجودية والعدمية وان استصحاب عدم الرافع لا معنى له الا التشبث بالمقتضي كما ان استصحاب الاثر لا معنى له الا عدم الاعتناء باحتمال المانع فلا اختلاف الا في التعبير وسيزداد هذا اتضاحا انه نعم فظهر فساد قوله اما لكونها مجمعا عليها بالخصوص فان هذا الاحتمال لا مجال له **واما** لرجوعها الى الشك في الرافع فهو حق متين ولكن المستدل لا يريد الا اثبات هذه القاعدة وتوهم انه استدل لا لاثبات حجية استصحاب حال الشرع فقد اوضحنا فساده **ومنها** ما تقدم عن المعارج من ان المقتضي للحكم الاول

ثابت والمعارض لا يصلح دافعاً فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني اما ان المقتضي ثابت فلانا نتكلم على هذا
التقدير الخ وليت شعري هل يخفى على احد ما هو المراد من قوله انا نتكلم على هذا التقدير اي تقدير ثبوت
المقتضي في ان المدعي انما هو عدم الاعتناء باحتمال الرافع بعد احرازه فمن اعجب الامور جعل هذا دليلاً
للحجية استصحاب حال الشرع **واعجب** من هذا ما صنعه شيخنا قده حيث انه جعل القول التاسع
الذي اختاره مذهباً للمحقق قده ومع ذلك جعل هذا الدليل منه للقول الاول مع تصريحه فيما ذكره
البرهان التفصيل ومنشأ هذه الزلة ان ما اختاره المحقق قده ليس تفصيلاً في الحجية بل القاعدة
الشريفة لا حقيقة لها سوى ذلك فهذا دليل للقول بحجية القاعدة مط بل لا معنى للتفصيل فيها
وانما يتوهم التفصيل بعد خلط الامور المتباينة والاصول المستقلة وجعلها معنى واحداً وقد اشرنا
الى ما اورد على هذا الاستدلال والى ما فيه فتفطن **وبالجملة** فكون هذا دليلاً للحجية مط دليل
على ان ما اختاره المحقق ره ليس تفصيلاً في الاخذ بالحالة السابقة **ومنها** ان الثابت في الزمان
الاول ممكن الثبوت في الآن الثاني والا لم يحتمل البقاء فيثبت بقائه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة
خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه
وهذا الكلام خال عن التحصيل حيث ان محصل الاستدلال على امكان الثبوت في الآن الثاني بالاحتمال
ودعوى الملازمة بين احكام الثبوت ورجحانه والملازمة بين الرجحان ووجوب العمل والكل بين الوهن ظاهر
الفساد **توضيح** الحال ان محصل الاستدلال ان البقاء راجح مظنون وكل راجح يجب العمل به **اما**
الاول فلانه ممكن وكل ممكن مظنون البقاء اما انه ممكن فلانه محتمل بالفرض والمستحيل لا يكون محتملا
واما ان كل ممكن مظنون البقاء فلاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم
العلم فيرجح بقائه **وفيه** انه لا ملازمة بين الامكان والبقاء بالضرورة كما انه لا معنى للاستدلال
على الامكان بالاحتمال ولو اريد من الامكان الاحتمال فلا معنى للاستدلال كما انه لا معنى للتشبث باستحالة
خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر على احتمال بقائه او رجحانه ولا معنى لتفريع الرجحان على مجرد احتمال البقاء
ولا وجه لوجوب العمل بالراجح مط على تقدير تحقق الرجحان **وبالجملة** فهذا الكلام اما يرجع
محصله الى ما افاده المحقق ره فيما تقدم واما لا معنى له **فنقول** ان المراد ان الشك في البقاء ليس
الا من جهة الشك في الرافع فانه اذا كان من جهة الشك في الموضوع كما هو الحال في المتنازع فيه لم يكن
الشك في البقاء بل في سراية الحكم وهو في الحقيقة شك في الحدوث فالمراد بامكان الثبوت الصلوح الذي
هو عبارة عن الاقتضاء والاستدلال عليه باحتمال البقاء متين جيد فان معناه التمسك بالفرض يعني
بعد ان كان الكلام في الشك في البقاء فلا اشكال في وجود المقتضي بالنسبة الى الحكم في الآن الثاني
فهو نظير قول المحقق قده في المعارج ان المقتضي للحكم الاول ثابت لانا نتكلم على هذا التقدير **وقوله**

في ان ما صنعه الشيخ قده اعجب ما صنعه المحقق قده

فيثبت بقائه ما لم يتجدد مؤثر العدم نظير قول المحقق قده فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرافع فهو اشارة الى الاصل
المعهود المفروغ عن حجيته ومعنى قوله لاستحالة خروج الممكن الخ ان المقتضي المستجمع للشرائط يستحيل ان
يتخلف اثره عنه الا بوجود الرافع فلا يحتمل انتفاء الاثر الا من جهة وجود الرافع وعدم الاعتناء باحتمال الرافع
مما لم يتامل فيه احد وهذا معنى كون الراجح بقاؤه واطلاق الرجحان على هذا الاصل شايع في لسان اهل
الفن الا ترى الى ما تقدم عن الفوائد المدنية حيث **قال** مرادهم من الراجح ما يرجح اذا خلي الكلام ونفسه
اي لم يكن قرينة صارفة الى ان قال والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى وكذلك من قولهم
الاصل في الماء عدم نجاسته فهذا صريح في ان المراد من الرجحان الرجحان الاقتضائي فالبقاء راجح عند الشك
في الرافع بمعنى انه يقتضي ثبوت مقتضيه الاقتضاء وهذا معنى كلام العضدي ان كلما كان فهو مظنون البقاء وقد تقدم
سابقا ان المراد بالظن انما هو الظهور الاصلي كما دلت عليه عبارة الذكرى حيث **قال** معنى قولنا اليقين
لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد
النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى ان اليقين الذي كان في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في
الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن
عليه فان تفريع اجتماع الظن والشك على اصالة بقاء ما كان وان الاعتماد على الاصل يوجب الاول الى اجتماع
الظن والشك لا معنى له الا ان الظن كالقطع في استحالة الاجتماع مع الشك مع ان الاصل لا معنى
لافادته للظن فالظن كناية عن ظهور غير علمي ناش عن كون الحكم مقتضى تخلية الشيء ونفسه وما يتوهم ان معنى
الظن النوعي انه لو خلي وطبعه يفيد الظن من الاغلاط فان الحكم على هذا التقدير قطعي لا ظني فان معنى التخلية
عدم المانع وتخلف المعلول عن العلة التامة ضروري الاستحالة وقد اوضحنا الحال فيه في مبحث الظن بما لا مزيد
عليه وبما حققناه يظهر انه لا قائل باعتبار استصحاب حال الشرع وان مراد الشافعية ايضا التمسك بالاطلاق
حيث ان ما ثبت دام هو المبني للظن كما صرح به في الذكرى وحيث كان الظن والرجحان عبارتين عن الظهور
الاقتضائي كما عرفت فالمراد باصالة بقاء ما كان هذا المعنى غاية الامر ان القائل اشتبه عليه الامر في مسئلة
المتيمم كما انه اشتبه على الغزالي في مسئلة الخارج من غير السبيلين وعلى السيد ره في البلل الواقع على ساحل
البحر ومما حققناه يظهر فساد ما صدر عن جماعة لخفاء معنى الظن عليهم ونحن نقتصر على التعرض لما افاده الاستاد
اعلى الله مقامه **قال** بعد نقل هذا الاستدلال مع ان مرجع هذا الوجه الى ما ذكره العضدي وغيره من ان ما
تحقق وجوده ولم يظن عدمه او لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء **ومحصل** الجواب عن هذا وامثاله
من ادلتهم الراجعة الى دعوى حصول ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا للظن ببقائه كما
يشهد له تتبع موارد الاستصحاب انتهى **و**قد عرفت ان ما افاده من رجوعه الى ما ذكره حق متين والنقض
بعدم الظن بالعدم انما هو لارتفاع موضوع الاصل بالدليل فان الظن كناية عن الظهور الغير العلمي فهو اشارة

[illegible]

في خفاء معنى الظن على جماعة من العلماء

الى ان الرافع لموضوع الاصل والمانع من جريانه مطلق الانكشاف وان لم يكن علميا كما ان المراد بالعلم في بعض العبائر مطلق الانكشاف وان كان بدليل معتبر او اصل كك وح فالمراد بالكون انما هو الكون الاقتضائى ح ولا يضر الجواب المذكور فانه لم يدع القائل وجود الظن الشخصى بمجرد عدم الظن بالخلاف مع ان المفروض كون الرافع مشكوكا فيه ضرورة استلزام الشك في الرافع الشك في الاثر مع ان مقتضى هذا التوهم التسالم على كلية الكبرى ولا يخفى ان اعتبار مطلق الظن خلاف ما عليه العاملون بالاستصحاب المستندون الى هذا الدليل من اصحابنا **ثم قال** مع انه ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى يعنى بمجرد كونه لو خلى وطبعه يفيد الظن بالبقاء وان لم يفده فعلا لمانع **ففيه** انه لا دليل على اعتباره اصلا وان اريد اعتباره عند حصول الظن منه فعلا فهو وان استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من اصالة حجية الظن الا ان القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصى منه حتى انه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الاشخاص والازمان وغيرها لم يقل به احد فيما اعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائى قده في عبارته المتقدمة ستر وما ذكره قده مخالف للاجماع ظاهرا الا ان بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الاحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصا العدميات على عدم مراعات الظن الفعلى انتهى **وقال** وقد اجاد حيث ذكر ان اعتبار الاستصحاب من باب الظن الشخصى لم يقل به احد وقد عرفت انه زلة من شيخنا البهائى قده لا مذهب له فان الالتزام به في الفقه خروج عن طريق المتشرعة على ما بيناه فيما مر كما ان اعتبار الظن من باب النوعى بالمعنى الذى ذكره لا وجه له الا انك قد عرفت ان المراد من الظن النوعى الظهور الاصلى وقد بينا فيما تقدم ان الاستصحاب لا ريب في كونه اصلا ولم يتوهم احد كونه من الادلة وسيزداد هذا اتضاحا ان شاء الله عند تحقيق حقيقة القاعدة الشريفة وتوضيح جهاتها وما ذكره في تفسير الظن النوعى قد عرفت فساده فالمراد من الظن هو الظن النوعى بالمعنى الذى حققناه فتعريفنا العضدى وغيره انما هو للقاعدة الشريفة غاية الامر وقوع الاشتباه في الكون السابق والشك في اللاحق والتمثيل لجاعده وان كنت في ريب مما تلونا عليك مر ان المراد بالظن النوعى الظهور الاصلى الناشى عن ملاحظة النوع فانظر الى الاصول اللفظية فترى مع انها اصول ظنون نوعية ولا معنى له الا ان اللفظ مقتض بحسب الوضع لافادة القطع بالمراد فعند احتمال المانع المستلزم للشك يؤخذ بما يقتضيه اللفظ اى يعامل معه معاملة الكاشف القطعى وهذا معنى اصالة عدم القرينة فالدلالة عند الشك دلالة اصلية لا تحقيقية ومنه يتضح الحال في جميع موارد القاعدة الشريفة ومعنى كونه ظنا نوعيا ورجحانا **وقال** بعد ذلك ثم ان ظاهر كلام العضدى حيث اخذ في افادته الظن بالبقاء وعدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب امارة حيث لا امارة وليس في الامارات ما يكون كك **نعم** لا بعد ان يكون للغلبة كك وكيف كان فقد عرفت منع افادة مجرد اليقين بوجود الشيء الظن ببقائه انتهى **وفيه** ما عرفت من ان كون الاستصحاب امارة لا معنى له وانه في الالفاظ ليس الا

اصلا غاية الامر ان الاثر المترتب عليه في مرحلة الافادة والاستفادة انما هو الكشف والدلالة وهذا معنى كونها ادلة اجتهادية وتقدمها على الاصول العملية فان الاثر انما هو الدلالة فيحكم هذا الاصل على غيره فاذا كان هذا حال الاصول اللفظية فالامر في غيرها اوضح وقد عرفت معنى كلام العضدى فتفطن وما افاده من انه ليس في الامارات ما يكون كك هو الحق الذى لا ريب فيه بل يستحيل ان يعتبر عدم المعارض في تاثير الشيء اقتضاء فان مرحلة المزاحمة موخرة عن مرحلة الاقتضاء فتوقفها عليها مستلزم لتقدم الشيء على نفسه **توضيح** ذلك ان حقيقة الدلالة الاقتضائية ليست الا ما في الشيء في حد نفسه من دون ملاحظة اجتماعه مع شيء اخر وافتراقه عنه فلو لوحظ في هذه المرحلة شيء اخر وجودا وعدما لزم اتحاد الشيء مع نقيضه **وبيان اخر** لا ريب ان الاقتضاء جهة وجودية وتوقفها على العدم مستحيل و انما المانع يقتضى ما بينا في المقتضى لا ان الاثر متوقف على عدمه بمعنى دخل العدم في تحققه وتوهم ان الغلبة من هذا القبيل ناش عن ان الاستقراء لما كان وجود الغالب ووجود الفرد النادر المخالف ووجود الفرد المشكوك فيه فمداخلية الفرد المشكوك فيه كمداخلية الفرد الغالب في تحقق الظن وهذا معنى توقفه على الشك ولكنه توهم فاسد فان الاستقراء الناقص دليل ظنى انى وليس مما الغلبة يستكشف علته الجامع وبوجوده في مورد الشك يستدل على الاشتراك في الحكم فلا معنى لمداخلية الشك في الاشتراك في حصول الظن والالحاق واما منع افادة مجرد اليقين بالوجود للظن بالبقاء فهو كك لكنه ليس ابطالا لكلام القائل بل اجنبى عنه بالمرة **ثم قال** وقد استظهر بعض تبعا لبعض بعد الاعتراف بان الشك المنشا في حصول الظن غلبة البقاء في الامور القارة قال السيد الشارح للوافية بعد دعوى رجحان البقاء ان الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علته اجمالا وليس هى اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم ويشبه ان يكون هى كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص لالحاق بالاعم الاغلب هذا انا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة او امارة والا فيقوى بهما ويقرب على الوجود حال العدم اذا كان يقينيا انتهى كلامه رفع مقامه **وفيه** ان المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء ابدا الاباد بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان ولا ريب ان ذلك المقدار الخاص ليس امرا مضبوطا في الممكنات ولا في المستصحبات والقدر المشترك بين الكل او الاغلب منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب وانما الشك في الزائد وان اريد بقاء الاغلب الى زمان الشك فان اريد اغلب الموجودات السابقة بقول مطلق **ففيه اولا** انا لا نعلم بقاء الاغلب في زمان الشك **وثانيا** لا ينفع بقاء الاغلب في الحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط بينهما وعدم استناد البقاء فيها الى جامع كما لا يخفى بل البقاء في كل واحد منها مستند الى ما هو مفقود في غيره نعم بعضها مشترك في مناط البقاء **وبالجملة** من الواضح ان بقاء

الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغيّر في الوجود من الجواهر والاعراض في زمان الشك في النجاسة لذهاب التغيّر المشكوك في مدخليته في بقاء النجاسة لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغيّر فيها وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لاجل الشك في استعداده للبقاء وان اريد ما وجّه به كلام السيّد المتقدم صاحب القوانين بعد ما تبعه في الاعتراف بان هذا الظن ليس منشاؤه محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم قال بل لانا لما فتّشنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما نعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا له بالاعم الاغلب **ثم** ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القديمة يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللمرض مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء فههنا مرحلتان **الاولى** اثبات الاستمرار في الجملة **الثانية** اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارّة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة ساير الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في اثبات الحكم الشرعي فناخذ الظن الذي ادّعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام ساير الموالي وعزائم ساير العباد **ثم** ان الظن الحاصل من الغلبة في الاحكام الشرعية محصّله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليله الاول بمعنى انها ليست احكاما آنية مختصة بان الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار فاذا رأينا منه في مواضع عديدة انه اكتفى في ابتداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار **ونقول** ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي بالبقاء في محل الشك في البقاء فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه مما اشرنا اليه انتهى وفيما حكاه عن القوم وما اورده عليهم انظار نشير الى بعضها **اما** ما ادّعاه السيّد قدّه فلا معنى له فان كون الممكن قارّا انما يمنع من الحكم عليه بالزوال بمجرد الحدوث **واما** البقاء فان اريد به اقل

في اختلاف مراتب الموجود المستصحب في البقاء

مراتبه الموجب لتميّزه عن غير القارّ فكونه غالبا مسلم فان من الامور القارّة ما يتبه غير القارّة في عدم الاستقرار والزوال بمجرد الحدوث لقصور المقتضي لا لعدم صلوح الحادث للبقاء كما هو الحال في غير القار او للتعقب بالرافع ولكنه لا ينفع في الحكم بالبقاء زائدا على ما يتحقق به اقل مراتبه وهذا هدم للاساس وان اريد به اعلى المراتب وهو التابيد فهو بديهي الفساد وان اريد به الامر بين الامرين فلا بدّ من تعيينه ضرورة اختلاف الحال باختلاف المراتب وهي لا تتناهى مع ان كثيرا من الدرجات المقارنة للطرفين ملحق بهما في الحكم فلا شبهة في الغلبة بالنسبة الى بعض ما يتصل بالاول كما ان ما في حكم التابيد وما بمنزلته حكمه حكمه في كون المعلوم خلافه الى ان يبلغ ما يكون فيه الغالب عدم الوصول اليه وهو ايضا ينتهي الى ما يستوي فيه الامران ولا مجال للظن في شيء من المراتب واما غيرها فالاشياء في غاية الاختلاف من حيث الاستعداد وغلبة اجتماع الشرائط وفقد الموانع وعدمها كما انه يختلف الحال في الامور المزبورة بالنسبة الى الاوصاف المختلفة باختلاف الاعصار والامصار والفصول والاصول وغيرها هذا حال دعوى الغلبة في الموجودات **واما** الاعدام فلا معنى لدعوى الغلبة في بقائها فان الحال يختلف باختلاف غلبة وجود العلة بالنسبة الى امر من الامور وعدمها وكون الغالب عدم تحقق العلة بالنسبة الى كل من الاعدام الكلية المفروضة غلط **والحاصل** ان الاعدام لا تمايز لها وانما ذلك بالعرض فقد يكون المتعدد منها الغالب فيه الوجود لغلبة وجود العلة بالنسبة اليها لما لوحظ فيها من الخصوصيات وقد يكون بالعكس وكون العدم فارّا لا معنى له هذا حال الغلبة **واما** الظن فعلى تقدير الحصول لا وجه لاعتباره ولا يعقل دوران الامر في الاستصحاب مداره والامر في الظن النوعي اظهر هذا حال ما افاده السيّد قدّه **واما** ما اورده عليه **ففيه** ان زمان الشك لا يصلح لان يكون ضابطا للبقاء ولا معنى لدعوى غلبة بقاء الشيء الى زمان الشك فيه كما لا يخفى ولا يخفى اضطراب الجواب من وجوه اخر يظهر بالتامل فيما مرّ **واما** توجيه القوانين فعلى اي تقدير صحته انما يتم بالنسبة الى الموجودات ولا يتم بالنسبة الى الاعدام مع ان جريان الاستصحاب فيها مما لا ريب فيه مع ان دعوى غلبة البقاء في الموجودات بحسب استعداداتها واضحة الفساد الا ترى ان الطهارة من الحدث والخبث مما لا يزول الا بمزيل واستعدادها للبقاء ليس محدودا بحد مع ان دعوى الغلبة فيها كما ترى وكذا الحال في الملكية وغيرها بل لا يعقل دعوى غلبة بقاء الانسان على حسب استعداده بكذبه العيان وكذا الحال في كثير من افراد الحيوان كالغنم وغيره مما اعدّ للاتلاف وكذا ما يشبهها من الماكولات والملبوسات مع ان الاستصحاب يجري فيما علم مقدار استعداده وشك في بلوغ الغاية كالسنة والشهر والليل والنهار فهل يتامل احد في استصحاب شهر رمضان او الليل او النهار في الصيام او عدم بلوغ المسافة مع دوران امرها قطعه بين ما هو مسافة قطعا وما ليس كذلك او هل يستشكل في استصحاب حيوة من دار امره بين ان يكون من طائفة يعيشون مائة سنة غالبا ومن لا يعيش

في انه لا معنى لدعوى الغلبة في الاعدام

في عدم زوال الحكم الا بالنسخ

قبيلته وعشيرته غالبا الا نفسين كلا ثم كل ان جريان الاستصحاب فيهما لم يستشكل فيه احد من المسلمين ولا يخفى ان الصيف والشتاء لا يختلف بهما استعداد الرطوبة للبقاء وانما الاختلاف في كون المزيل في احدهما مظنونا او معلوما وعدم كونه كذلك في الاخر **واما** الحكم فلا اشكال في انه اذا ثبت دام ولا يزول الا بالنسخ او غيره من انواع المزيل ولا اقل من انتهاء الامد فانه ايضا مزيل كما عرفت في استصحاب الزمان الا اذا استند الى زوال الموضوع او قصور المقتضي فان كان الشك في الرافع فلا حاجة في الاستصحاب الى هذه التمحلات وان كان الشك في المقتضي او في الموضوع فلا معنى للغلبة فهل يمكن ان يعول في استصحاب صحة صلوة المتيمم الواجد للماء على غلبة بقاء الاحكام وهل يتصور معنى لهذا الكلام وكذا استصحاب خيار الغبن حيث دار امره بين البقاء والزوال بقاء المقتضي وزواله كيف يمكن ان يقال انه يلحق بغلبة بقاء المقتضيات وهل يلتزم احد بالاستصحاب في الصورتين في ابواب الفقه كلا ثم ان هذا التوهم ناش عن قلة التدبر فان عدم جريان الاستصحاب مع الشك في الموضوع والمقتضي كجريانه مع الشك في الرافع من ضروريات الفقه على ما ستعرف انشاء مع ان دعوى الغلبة في استصحاب حال الشرع راجعة الى دعوى غلبة الشرايع وفسادها مما لا يخفى سيما مع ملاحظة ان دعوى غلبة بقاء المقتضيات في مرحلة التشريع كدعوى غلبته في مرحلة التكوين مع ان كون الشيء المؤثر غالبا مما يدوم اثرها ولا ينقطع الا بامر من الخارج وكون السراج غالبا مما لا ينطفي ... النساء فان الغالب على الممكن عدم صلوحه للبقاء الا امدا محدودا وكذا الحال في مرحلة التشريع فان وجوب الاجتهاد على طائفة انما يدوم بدوام وجود طائفة من الكفار وهو مما لا يدوم غالبا ولو من جهة زوال الموضوع وكذا الحج يسقط بالاتيان دفعة واحدة بل كل واجب من الواجبات كذلك والوجوب مرة اخرى انما هو تكليف جديد ولو بعنوان كلي عام فبقاء الاحكام في الشهور والاعوام انما هو لانه ... وهو غير ما نحن فيه كما ان بقاء التكليف المطلق وعدم سقوطه الا بالامتثال غالبا لا ... بالاستصحاب عند الشك في كون حكم من الاحكام كذلك فلو كان دليل وجوب الصلوة قاصرا عن بقاء الحكم وعدم سقوطه الا بالامتثال واحتمل سقوطه بالعصيان في اول الامر وترك المبادرة لم يكن الاستصحاب مقتضيا فلا وجه في جواز الاتيان الا على وجه الاحتياط فضلا عن الوجوب **وبالجملة** فالغالب في التكاليف عدم البقاء كما هو المشاهد في الصوم والحج والجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والخمس والزكوة واحكام الجنائز وعدم الزوال الا بزيل كالامتثال نادر مع ان الغلبة من هذه الجهة لا ينفع في جريان الاستصحاب لعدم جواز التعويل عليه مع ان السقوط بالامتثال الذي هو من لوازم التكليف مرجعه الى قصور المقتضي وعدم صلوحه للبقاء عقلا وهذا لا ينافي كون الامتثال رافعا باعتبار اخر كما ان انقضاء الزمان ليس الا نفادا لما كان

وان الغالب في التكاليف السقوط
عدم سقوطها الا بالامتثال

في فساد دعوى توقف الاستصحاب على احراز قابلية المستصحب للبقاء

ومع ذلك فالشك فيه من قبيل الشك في الرافع هذا هو الحال في احكام الدين واما سائر الموالي فبقصور احكامهم عن البقاء اظهر واجلى هذا هو الحال في البقاء من حيث المقتضي **واما** طرو الطواري والزوال من جهة الموانع فدعوى التدبر فيه فسادها اوضح فان الموانع لا تحصى مع انه لا حاجة في الاستصحاب من هذه الجهة الى دعوى الغلبة **والحاصل** ان دعوى توقف الاستصحاب على احراز قابلية المستصحب للبقاء وتعيين مقداره واضحة الفساد وهذا غير اعتبار احراز الاقتضاء حتى يكون الشك في الرافع على ما ستتضح انشاء الله تعالى في التنبيهات واوضح فسادا منه جعل الضابط في استعداد الحكم للبقاء ملاحظة احكام الموالي فانك قد عرفت ان غلبة البقاء فيها لا معنى لها فان الغالب فيها تقييد الموضوعات والمكلفين بقيود يستتبع زوالها فليست مما لا يزول الا بمزيل **ثم انك** لا تنال الاستناد قد في بيان وجه التضعيف توضيحه ان الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرافع **اما** الاول فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلا اذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثا وارتفاعا وعدمها فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الاحكام الشرعية الاخر مثل احكام الطهارات والنجاسات فضلا عن احكام المعاملات والسياسات فضلا عن احكام الموالي الى العبيد **وبالجملة** فكل حكم شرعي او غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الاغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحققه ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثا وارتفاعا فتتبع لاجل الظن بعدم المدخلية ثبوتا الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء احكام سائر الموالي بل احكام هذا المولى المتغايرة للحكم المشكوك موضوعا ومحمولا عد من اسفه السفهاء **واما** الثاني وهو الشك في الرافع فان كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو ايضا لا دخل له لسائر الاحكام الا ترى ان الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة او نجاسة الماء بالاتمام كرا وارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب والزبيب والتمر واما الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجية **ومحصل** الكلام انه ان اريد انه يحصل الظن بالبقاء اذا فرض له صنف او نوع يكون الغالب في افراده البقاء فلا ننكره ولذا يحكم بظن عدم النسخ عند الشك فيه لكنه يحتاج الى ملاحظة الصنف والنوع حتى لا يحصل التغاير فان المتطهر في الصبح اذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وارادا ثبات ذلك بالغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه وطهارته وحيوة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني ونحو ذلك **نعم** لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد او المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة ووجد الاغلب متطهرا في هذا الزمان حصل الظن

نقل كلام الشيخ قده

لبيان ما في كلام السيد

ببقاء طهارته **وبالجملة** فما ذكره من ملاحظة اغلب الصنف بحصول الظنّ به حتّى الّا ان البنا
على هذا في الاستصحاب يسقط عن الاعتبار في اكثر موارده وان بني على ملاحظة الانواع البعيد
او الجنس البعيد او الابعد وهو الممكن كما هو ظاهر كلام السيّد المنقدّم المقاد ففيه ما تقدّم من القطع
بعدم جامع بين موارد الشكّ وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء اليه وفي مثله لا يحصل
الظنّ بالالحاق لانّه لا بدّ في الظنّ بلحوق المشكوك بالاغلب من الظنّ اولا بثبوت الحكم او الوصف
الجامع فيحصل الظنّ بثبوته في الفرد المشكوك انتهى وهذا ايض مبنيّ على الخلط بين الجهات **امّا**
عما افاده من انّ الشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ اذا كان من جهة الشكّ في مقدار الاستعداد فلا يمكن
ضبطه بما زعمه من النوع والصنف **ففيه** انّ الشكّ في مدخلية التغيّر مرجعه الى الشكّ
في الموضوع وقد عرفنا انّ غلبة البقاء في مثله لا معنى له لانّ مرجعه الى دعوى غلبة السراية وغلبة
اشتراك الموضوعات في الاحكام ممّا لا يخطر ببال عاقل وهكذا الحال في غلبة ثبوت الاحكام لموضوعها
من غير توسّط شيء في العروض فانّ هذا ايض ممّا لا يتفوّه به ذو مسكة وانّما المراد باحراز الاستعداد
للبقاء ان لا يكون الشيء بحيث لا يصلح عقلا او عادة للبقاء في زمان الشكّ كبقاء دود القزّ عشرين
سنة وبقاء الانسان الفين والبقّ سنين وهكذا ومن المعلوم انّ زوال النجاسة بزوال التغيّر ليس
من جهة عدم استعداد النجاسة للبقاء ضرورة انّها لا ترتفع الّا برافع فهي ممّا تبقى ابدا الّا بالمطهّر
وانّما الشكّ في زوال الموضوع واحراز الاستعداد للبقاء لا ينفع في تحصيل الظنّ من هذه الجهة
لعدم امكان الضبط من هذه الجهة والرجوع في مثل المثال الى ضابط ليس من جهة عدم انضباط
الاحكام نوعا وصنفا من حيث الاستعداد للبقاء ضرورة انّ صلوح النجاسة للبقاء وكونها ممّا
لا يزول الّا بمزيل من البديهيّات وانّما الشكّ في المثال في الموضوع فليس زوال النجاسة بزوال التغيّر
الّا كزوالها بالاستحالة والانقلاب **ومن المعلوم** بالضرورة انّ هذا النحو من الزوال لا ينافي
استعداد الزائل للبقاء وكونه ممّا لا يزول الّا بمزيل وليت شعري كيف يمكن ان يتوهّم انّ الشكّ في
بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر من جهة عدم احراز استعدادها للبقاء وانّ احراز استعداد النجاسة
للبقاء بالتتبّع والاستقراء لا ينفع في احراز استعدادها مع انّ الحكم في المقامين واحد فسوء الزعم
نفع تتبّع احكام النجاسة والعلم بانّها لا تزول الّا بمزيل في انّ النجاسة لا تزول بزوال التغيّر لا معنى له بحيث
انّ النجاسة حكم واحد ولا يختلف حقيقته باختلاف حال الشكّ غاية الامر انّ الشكّ في المسئلة المفروضة
ليس شكّا في الرافع وليس مفاد كلام القائل انّ التتبّع ينفع في الحكم بانّ المتغيّر ليس موضوعا للنجاسة
فانّ عدم امكان تشخيص موضوع الحكم في موضع باستقراء الموارد والآثار من البديهيّات فالصواب
في الجواب ما حقّقناه من انّ الشكّ ان كان في الرافع بعد احراز الاستعداد للبقاء فلا حاجة الى الاستقراء

في ايراد على الشيخ

من هذه الجهة وعدم الاعتناء باحتمال المزيل ليس من باب الظنّ بالعدم ولا حاجة اليه وان كان من
جهة الشكّ في المقتضي او الموضوع فلا قائل بالاستصحاب في الفقه ولا معنى للاستقراء ولا فائدة في العلم
بالاستعداد للبقاء نوعا وامّا الشكّ في الرافعية فقد تبيّن انّ احراز الاستعداد للبقاء ولو علما
لا ينافي بقاءه ولا ينافي هذا العلم ذلك الشكّ ولا معنى للظنّ بعدم رافعية شيء بالظنّ باستعداد
الشيء للبقاء فالانسان اذا شكّ في موته بسبب من الاسباب لا يمكن ان يقال انّ المظنون عدمه اذا كان
في زمان يعيش لولا ما يوجب الموت وما ذكر من الامثلة بعضها لا ينطبق عليه العنوان فانّ الشكّ في
ارتفاع النجاسة بالغسل مرّة انّما هو من جهة الشكّ في مقدار استعداد النجاسة للبقاء والّا فتاثير
المرّة في التطهير ممّا لا ريب فيه والاحتياج الى الثانية ليس من جهة عدم تاثير الاولى بل انّما هو من جهة
تتميم الاثر فالشكّ ليس في الرافعية بل انّما هو في تمام الرفع ومن المعلوم انّ الحاجة في تمام الازالة الى الثانية
انّما هو من جهة انّ النجاسة لا تزول بالاولى لانّ الاولى ليس مزيلا **وبالجملة** لا اشكال انّ
الحاجة الى التكرار في ازالة النجاسة ليست الّا كالحاجة اليه في ازالة الاوساخ فانّه ليس من جهة انّ الماء
ليس رافعا بل انّما هي من جهة انّ الوسخ لا يزول الّا بالتكرير مع انّ المزيل هو الماء مطهّر والمرّة والتكرار
ليس مطهّرا بالضرورة فالذي يطهّره بالتكرير عين ما يطهّره بالمرّة وانّما هذه احوال للتطهير فلا يعقل ان
يكون هذا الشكّ شكّا في الرافعية بعد العلم بحصول الطهارة بالتكرير ولهذا فالحكم في المثال
الطهارة لانّ الشكّ في المقتضي والاصل الطهارة ومن المعلوم انّه حيث لم يجر الاستصحاب في المانع
جرى في المقتضي **ومن اعجب** الامور اعتبار الشكّ في الاغلب في تتبّع الافراد المشكوك في بعضها
فانّ الاستقراء انّما هو تصفّح ما يعلم حاله لتحصيل العلم او الظنّ بالمشكوك فيه فالتفحّص لموارد الشكّ
لا معنى له وجعل الشكّ جامعا اعجب واغرب وبالتامّل يظهر ما في بقيّة كلامه زاد الله في علوّ مقامه
ومنها ما ادّعاه اية الله نور الله ضريحه في النهاية وتبعه اكثر من تاخّر عنه من بناء العقلاء
عليه في جميع امورهم وزاد بعضهم انّه لولا ذلك لاختلّ نظام العالم واساس عيش بني ادم وآخر العمل
بالاستصحاب امر مركوز في جبلّة الحيوانات الا ترى انّها تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الكلاء
والماء والطيور تعود من المواطن البعيدة الى اوكارها ولا تعني بالاستصحاب الّا ذلك ومرجع ما ذكروه
الى دعوى البداهة على حجّية الاستصحاب وانّها من الفطريّات وهذا بالنسبة الى القاعدة الشريفة
حقّ لا ريب فيه فانّ الاعتناء باحتمال المانع هدم لاساس المعاش والمعاد وسدّ لباب الاستنباط وقد
عرفت التصريح بذلك بالنسبة الى القاعدة الشريفة من جماعة فلا بدّ ان يكون هذا مرادا من اجمل ضرورة
انّ الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه على خلاف ما ذكر فانّ العاقل لا يحكم بسراية الحكم من موضوع الى اخر
جزافا وما راينا الى الان احدا من العلماء التزم باعتبار استصحاب حال الشرع في مرحلة الاستنباط

وانما هو زلة في الاصول من البعض وقول بما لا يقول به من حيث لا يعلم على ما سنوضح انشاء الله تعالى بل تأبى عنه الانسان ببديهة الجبلة الجوانات وقد عرفنا انه لم يذهب الى اعتبار موضع النزاع احد من الجماعة فلا معنى لتوهم استنادهم بما ذكر مع انه بالنسبة الى موضع النزاع بديهي الفساد وكيف يخفى على هؤلاء الاساطين مثل هذا البديهي وهذا الدليل ايضا من الشواهد على ان المثبتين لا يثبتون الا القاعدة الشريفة وانه لا قائل باعتبار ما هو محل النزاع وقد ظهر من الادلة السابقة وسيتضح انشاء الله تعالى مما سيأتي من الادلة فانها انما تنظر الى القاعدة الشريفة **ومن الغرائب** خفاء هذا المعنى مع غاية وضوحه وكونه من اجلى البديهيات جبلة من الفطريات على بعض اساتذة فرد على هؤلاء الاساطين قدهم ما نبهوا عليه واتفقت كلمتهم عليه وافادوا انهم يرون ان العقلاء اخذون به ومعتمدون عليه **فقال** ان بناء العقلاء انما يسلم في موضوع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم في امورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة او خالفتها الا ترى انهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلا عن المهالك الا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحيوة ولا يرسلون اليه البضايع للتجارة ولا يجعلونه وصيا في الاموال او قيما على الاطفال ولا يقلدونه في هذه الحالة اذا كان من اهل الاستدلال ويرهم لو شكوا في نسخ الحكم الشرعي يبنون على عدمه ولو شكوا في رافعية المذي شرعا للطهارة فلا يبنون على عدمها **وبالجملة** فالذي اظن انهم ضربا بين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب نعم الانصاف انهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص فانها امارة على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم في باب اصل البرائة قال في العدة الى اخر ما نقلناه انتهى **وفيه** ما لا يخفى فان العقلاء انما يعملون بالظن ولا يعتمدون على الغلبة ولا معنى لتخصيصهم سببا من الاسباب في الركون الى الظن الحاصل منه واما الاصل فلا اشكال في ركونهم اليه واعتمادهم عليه **نعم** انما يعتمدون على الاطمينان مطلقا حيث ان حجيته ذاتية اقتضائية لا على سبيل اللزوم كالعلم ولتحقيق الحق فيه مقام اخر **وبالجملة** ولنا دعويان **الاولى** عدم حجية الظن عند العقلاء ما لم يبلغ درجة الاطمينان من غير فرق في ذلك بين المراتب والاسباب وانه لا معنى لحجية الغلبة بالخصوص الا بالتشريع وجعل الشارع **الثانية** ان العمل بالاصل والركون اليه انما استقر عليه طريقتهم ولا مناص لهم عن الركون اليه وان ظنوا الخلاف وفاقا للجميع من يعول على قوله من اهل الفن اما الاولى فلان ما عدا العلم جهل وكونه ظنا لا يخرجه عن الجهل فلا معنى للاكتفاء به الا بالتنزيل فان اثر العلم لا يترتب على غيره الا بالجعل وقد فصلنا القول فيه في مباحث القطع والظن مع ان التعويل على الظن الناشئ من الغلبة مما ليس له عند العقلاء عين ولا اثر وكذا في الشرع وما يتوهم انه من هذا القبيل

في ان بناء العقلاء على العمل بالظن ركوناً الى الغلبة

فانما هو للجهل بحاله وعدم الاطلاع على مناطه واما الثانية فلانه لا اشكال في تعويل العقلاء قاطبة على الاصول اللفظية ولا اشكال في عدم دوران الافادة والاستفادة على الظنون الشخصية بل لا يقدح الظن بالخلاف في التعويل عليها والركون اليها فيتكلون على الاصل وان كان احتمال الموهوم ما وما ذكره من عدم العمل بالاصل في الموارد المذكورة واضح الفساد فهل يعتذر العبد في ترك مكاتبة مولاه اذا وجب عليه بوقوع الطاعون في بلد المولى وتركها لتمحض الاتفاق على من يجب نفقته عليه مع الشك في حيوته او ظن موته او يعتذر الودعي في ترك ارسال الوديعة الى مالكها مع المطالبة مع كونه في حال لا يغلب فيها السلامة او يجوز العدول عن تقليد الحي مع ظن الموت فضلا عن الشك كلا ثم كلا وليت شعري ما الذي دعاه الى الحكم بتفصيل العقلاء بين الشك في رافعية المذي وبين الشك في النسخ مع انهما من باب واحد ولا يعهد من عاقل ولا عالم التفصيل بين انواع المزيل بل الكل مطبقون على العمل بالمقتضي مطلقا وكيف يعقل ان يكون لاحتمال النسخ حكم خاص عند العقلاء غير منطبق على ضابط فهل يتأمل عاقل في استصحاب الحيوة مع الشك في كون مرض خاص او سم مخصوص قاتلا او هل يرتاب متمسك في استصحاب اللزوم مع الشك في كون شيء موجبا للخيار شرعا فما نسبه بالعقلاء من عدم بنائهم في الشك في بقاء الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على البقاء واضح الفساد وقد عرفت دعوى الاجماع والضرورة من بعضهم على الاعتناء مطلقا وكيف يعقل ان يكون للحكم الشرعي خصوصية عند العقلاء من بين المستصحبات او للنسخ من بين الروافع **واما** ما احتمل من كونه مبنيا لاصالة العدم فقد عرفت فساده بما لا مزيد عليه فان الفرق بين اصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم واصالة البرائة اجمالا من الواضحات مع انا اوضحنا الحال بما لا مزيد عليه فاصالة العدم من فروع القاعدة الشريفة كما ان الاصول اللفظية ايضا كذلك وعدم الدليل دليل العدم من الادلة العقلية ولا مناسبة بينه وبين ما يتفرع على الاصل **احتج النراقي** بوجوه **منها** ما عن الذريعة والغنية من ان المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل فانهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون على هذا الحال بعد المشاهدة وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد للماء في احديهما وواجد له في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الاخرى عارية عنه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم وقد عرفت ظهور هذا المعنى من جماعة فقد صرح في الفوائد المدنية بانه اسراء وانه ليس من الاستصحاب بل يظهر هذا المعنى من المحقق ره فان قوله في المعتبر في مقام انكار استصحاب الحال نفي حجيته لان شرعية الصلوة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه لا معنى له الا ان الدليل لا بد ان يكون بينه وبين التيمم علاقة والمفروض انه لا علاقة بين الحالتين وهذا ايضا معنى قوله ثم ان مثل هذا لا يسلم عن المعارض الخ فان يعني

في استدلال النراقي على ضعف الاستصحاب

المعارض فنقول انه لا مرجح للحکم بطهارة الواجد بالنسبة الی الحکم بکونه محدثا فان اشتغال الذمة بالصلوة
لا رافع له **فنقول** وان الذمة کانت مشغولة بها فکذا الآن ویظهر بالتامل هذا المعنی من اکثر اهل
الفن حتی من لم یکن یزعمهم من المنکرین فان هذا انما هو لانکار استصحاب حال الاجماع وقد تبین انه لا
مثبت له وهذا معنی قولهم ان ما ثبت جاز ان یدوم وجاز ان لا یدوم کما ان معنی قولهم ان ما ثبت دام ان
دوام ما یصلح للدوام فی نفسه الذی لا یرتفع الا بمزیل ویعبر عنه بالممکن القار لا یتوقف علی علة وانما
المتوقف علیها هو الحدوث فحیث شک فی الحدوث کان الاصل عدمه کما انه حیث یشک فی الزوال فی
القار کان الاصل عدم المزیل فالزوال فی الموجود کالحدوث فی المعدوم بل هو هو حیث انه شک فی المزیل
فظهر ان هذا مبنی فرعا علی استغناء الباقی عن العلة **والحاصل** ان معاد هذا الدلیل ان
المنکر انما ینکر استصحاب حال الشرع لا الاستصحاب بمعنی عدم الاعتناء باحتمال المزیل ولقد اجاد الاستاد
قده حیث **قال** بعد ما حکی الاستدلال ان کان محل الکلام فیما کان الشک لتخلف وصف وجودی او عدمی
متحقق سابقا یشک فی مدخلیته فی اصل الحکم وبقائه فالاستدلال المذکور متین جدا لان الفرض عدم
دلالة دلیل الحکم الاول وفقد دلیل عام یدل علی انسحاب کل حکم ثبت فی الحالة الاولی فی الحالة الثانیة
لان عمدة ما ذکروه من الدلیل هی الاخبار المذکورة وقد عرفت اختصاصها بمورد یتحقق معنی النقض وهو
الشک من جهة الرافع **نعم** قد یتخیل کون مثال التیمم من قبیل الشک من جهة الرافع لان الشک
فی انتقاض التیمم بوجدان الماء فی الصلوة کانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بان التیمم رافع للحدث ام قلنا
انه مبیح لان الاباحة ایضا مستمرة الی ان ینقض بالحدث او یوجد الماء ولکنه فاسد من حیث ان وجدان
الماء لیس من الروافع والنواقض بل الفقدان الذی هو وصف المکلف لما کان ماخوذا فی صحة التیمم
حدوثا وبقاء فی الجملة کان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذی هو المکلف فهو نظیر التغیر الذی یشک
فی زوال النجاسة بزواله فوجدان الماء لیس کالحدوث وان قرن به فی قوله ع حین سئل عن جواز الصلوة المتعدد
بتیمم واحد نعم ما لم یحدث او یجد ماء لان المراد من تحدید الحکم بزوال المقتضی او طرو الرافع وکیف
کان فان کان محل الکلام فی الاستصحاب ما کان من قبیل هذا المثال فالحق مع المنکرین لما ذکروه وان شمل
ما کان من قبیل تمثیلهم الاخر وهو الشک فی ناقضیة الخارج من غیر السبیلین قلنا ان اثبات الحکم
بعد خروج الخارج لیس من غیر دلیل بل الدلیل ما ذکرنا من الوجوه الثلثة مضافا الی امکان التمسک بما
ذکرنا فی توجیه کلام المحقق قده فی المعارج لکن عرفت ما فیه من التامل انتهی وهو قده اعترف بان الحق
مع المنکرین علی تقدیر کون محل الکلام ما کان من قبیل مسئلة التیمم وان هذا الدلیل لا یتم بالنسبة الی
ما کان الشک فیه من جهة الرافع وما احسن هذا التردید فی محل الکلام فان فیه اقتداء بمن تقدم من
الاعلام کشیخ الطائفة والمحقق وغیرهما وقد عرفنا السر فی ذلک ولکن نبین لک ان مورد النفی والاثبات

مختلف وان النزاع لفظی کما ان العمدة فی الدلیل علی اعتبار القاعدة الشریفة لیس ما زعم من الاخبار علی ما
ستتضح انشاء الله تعالی **وقد** ظهر ایضا ان التمثیل بالخارج من غیر السبیلین غلط صدر من الغزالی
لا شهادة له علی موضع النزاع واجاب فی المعارج عن الدلیل المزبور بان قوله عمل بغیر دلیل غیر مستقیم لان الدلیل
دل علی ان الثابت لا یرتفع الا برافع فاذا کان التقدیر تقدیر عدمه کان بقاء الثابت راجحا فی نظر المجتهد
والعمل بالراجح لازم انتهی وهذا مبنی علی توهم ان الاستدلال انما هو لانکار القاعدة الشریفة التی حکم بانه
عمل بعموم الدلیل واطلاقه ومحصل الجواب ان زوال المعلول مع بقاء العلة مستحیل والمفروض انه لا
موجب له الا تبدل عدم المانع بالوجود وحیث کان اصالة عدمه مما لا اشکال فیها فالراجح فی نظر المجتهد
البقاء رجحانا اصلیا علی ما اوضحناه سابقا **والحاصل** ان هذا هو الدلیل الذی ذکره فی المعارج
وقال ان المنکر ان کان منکرا للاستصحاب بالمعنی المختار استنادا الی انه قول بلا دلیل فدلیلنا هو عموم
الدلیل ودلیله هو العقد وعمومه عبارة عن اطلاق انتصابه وکون اثره مما اذا ثبت دام ولا یزول الا بمزیل
وفی هذا الکلام ایضا اعترف المحقق قده بان استصحاب حال الشرع عمل بغیر دلیل وان مورد النفی المستدل
علیه بهذا الدلیل غیر معلوم ففی الجواب ایضا دلالة علی ان المثبت انما یرید اثبات القاعدة الشریفة فالمحقق
قدس سره فی ذلک الکتاب تارة اظهر الترديد فیما انکره المستدل وتارة جزم بارادته انکار الاستصحاب
بالمعنی المختار وتصدی للجواب عنه بما عرفت ویظهر السر بالتامل فیما مر **وقال** الاستاد قده بعد ما حکاه
وکان مراده بتقدیر عدم الرافع عدم العلم به وقد عرفت ما فی دعوی حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلک الا
ان یرجع الی عدم الدلیل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم انتهی ولقد اجاد فی فهم المراد بعدم الرافع
لکن اشتبه علیه الامر فی معنی الراجح فزعم ان المراد بالرجحان الظن وقد حققنا ما هو المراد فلا موقع للایراد
ومنها انه لو کان الاستصحاب حجة لوجب فیمن علم ان زیدا فی الدار ولم یعلم بخروجه منها ان یقطع
ببقائه فیها وکذا کان یلزم اذا علم بانه حی ثم انقضت مدة لم یعلم فیها بموته ان یقطع ببقائه وهو باطل
وهذا الاستدلال لا محصل له لان الاستصحاب عبارة عن الاستدلال القطعی بالحدوث علی البقاء ومن المعلوم
بالوجدان عدم حصول العلم بالبقاء فی تلک الموارد مع العلم بالحدوث وفساد هذا التوهم اوضح من ان
یبین والوقت اشرف من ان یضیع فی الاصغاء الی مثل هذا الکلام السخیف **ومنها** ما تقدم عن
المعتبر بعد ما قال ان استصحاب الحال لیس بحجة لان شرعیة الصلوة بشرط عدم الماء لا یستلزم الشرعیة
معه الذی یرجع الی ما ذکروه من انه قول بلا دلیل من ان مثل هذا لا یسلم عن المعارض الخ وقد عرفت معناه
والیه یرجع ما ذکره غیره من انه لو کان حجة لزم التناقض اذ کما یقال کان للمصلی قبل وجدان الماء المضی فی صلوته
وکذا بعد الوجدان کذلک یقال ان وجدان الماء قبل الدخول فی الصلوة کان ناقضا للتیمم فکذا بعد الدخول
ومرجع هذا الدلیل الی ان مجرد ثبوت حکم لموضوع لو دل علی ثبوته لموضوع اخر او ثبوت حکم لشیء فی حال علی

فيما اورد الشيخ على النافين

ثبوته له في حال آخر امكن اثبات ضد الحكم المطلوب اثباته باعتبار بعض الاحوال بثبوته له باعتبار ثبوت
الضد له في حال آخر فان ثبوت مثل الحكم في بعض الاحوال في عرض ثبوت نقيضه في حال آخر وكل من
الحالين معلوم الحكم وهذا تقرير آخر لما تقدم من ان العامل باستصحاب الحال يحكم من غير دليل وانه
لا يكاد يحصل غرض القائل به حيث انه مجازفة في الحكم فهذا ايضا يكشف عن ان الذي انكره المنكرون
انما هو استصحاب حال الشرع **واورد** عليه شيخنا قده بانه لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل
استصحاب الاشتغال لا يسلم الاستصحاب في اغلب الموارد عن المعارض اذ قلما ينفك مستصحب
عن اثر حادث يراد ترتيبه على بقائه فيقال الاصل عدم ترتب ذلك الاثر انتهى **وفيه** ما لا يخفى فان
هذا انما يتم لو كان هذا الدليل لابطال القاعدة الشريفة وكيف يمكن ان يتصدى له عاقل ومن
الواضح انه حيث ثبتنا اعتبار اصالة عدم المانع ترتب جميع الآثار ولا معنى للمعارضة باستصحاب عدمها
ولعل الله يوفقنا لتوضيح الحال عند التعرض للاستصحاب السببي والى ما ذكرنا ينظر ما في المعارج
من منع وجود المعارض في كل مقام ووجود المعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث سلم
عن المعارض **وتوضيح** مرامه انه نور الله ضريحه حيث احتمل ان يكون هذا دليلا على هدم
اساس القاعدة اي الاستصحاب بالمعنى الذي اختاره وان كان هذا احتمالا بعيدا عنده كما اوضحنا
سابقا اجاب عنه على هذا التقدير بان المعارض انما هو في استصحاب الحال واما مع وجود عموم الدليل
فلا معنى للمعارضة وبطلان الاستصحاب مع عدم احراز الاقتضاء لوجود المعارض دائما لا يستلزم بطلانه
حيث كان الشك في الرافع مع ان المعارضة غير متصورة **وقال** شيخنا قده والاولى في الجواب
انا اذا قلنا باعتبار الاستصحاب وافادته الظن بالبقاء فاذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلا الظن
ارتفاع كل امر فرض كون بقاء المستصحب رافعا او جزء اخيرا له فلا يعقل الظن ببقائه فان ظن بقاء
طهارة ماء غسل به ثوب نجس او توضأ به محدث مستلزم عقلا لطهارة ثوبه وبدنه وبرائة ذمته
بالصلوة بعد تلك الطهارة وكذا الظن بوجوب المضي في الصلوة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال
الذمة بمجرد اتمام تلك الصلوة وتوهم امكان العكس مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم امكانه و
كذا اذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة الى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب
او عدمه كما ستعرف من عدم امكان شمول الروايات الا للشك السببي **ومنه** يظهر حال ما
استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء انتهى وهذا مبني على توهم
ان الاستصحاب عند مثبتيه معتبر من باب الظن وان هذا ابطال للقاعدة الشريفة وهدم بنيانه
وقد عرفت فساد الامرين **ومنها** انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى من بينة الاثبات
لاعتضادها باستصحاب النفي **وفيه** ان الاصل لا يصلح لان يعتضد به الدليل كما لا يعارضه

في ان النزاع بين النافين والمثبتين نزاع لفظي

بل ربما يقال بتقديم بينة الخارج والجيب عنه بما لا يخفى فساده وتلخص مما حققنا بملاحظة ادلة الطرفين
ان النزاع لفظي فالمنكر انما ينكر استصحاب حال الشرع والمثبت انما يثبت استصحاب عدم المانع والرافع وهما
اصلان متباينان هذا مجمل القول في الاثبات والنفي المطلقين **وربما** يتوهم ان الحنفية فصلوا
في الحجية فاثبتوها في النفي ونفوها في الاثبات وهو غلط حيث ان الذي حكاه العضدي انما هو التفصيل
بين الدفع والاثبات والمراد ان الاستصحاب انما يدفع به الرافع فينزل احتماله منزلة العدم فلا اثر له الا
باحكام المقتضي الثابت واما ما لم يكن ثابتا للمستصحب بمعنى انه لم يكن من احكامه فلا يترتب على الاستصحاب
وان كان من لوازمه او ملزوماته او مما علم اقترانه له على تقدير بقائه لان هذا شأن الدليل والاصل الاصلي
لا ان يكون مثبتا وانما يدفع المانع فيبقى ما ثبت من الاحكام للمستصحب ولا ينقض اليقين المقتضي بالشك
في الرافع وسيتضح هذا انشاء الله نعم في الاصل المثبت فلا قائل بهذا التفصيل وانما هذا غلط نشأ من
عدم الفرق بين الدفع والنفي فهذا الكلام من الحنفية تنبيه على ان الاصل لا يمكن ان يكون مثبتا الا
انه ليس بحجة بالنسبة الى الامر الوجودي ولعله لهذا تأمل شيخنا قده في صدق النسبة حيث **قال**
بعد ما حكى استظهار هذا المعنى من الحنفية عن التفتازاني وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره
عن تأمل فلا حاجة الى التصدي لابطال ما تكلفوه **قال** الاستاد قده ان القول باعتبار الاستصحاب في
العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات اذ ما من مستصحب وجودي الا ومورده يستصحب
عدمي يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودي واقل ما يمكن عدم ضده فان الطهارة
لا تنفك عن عدم النجاسة والحيوة لا تنفك عن عدم الموت والوجوب وغيره من الاحكام لا ينفك
عن عدم ما عداه من اضداده والظن ببقاء هذه الاعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات
فلا بد من القول باعتباره خصوصا بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره من ان
انكار الاستصحاب لعدم افادته الظن بالبقاء وان كان ظاهر بعض النافين كالسيد قده وغيره استنادهم
الى عدم افادته للعلم بناء على ان عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في اخبار الآحاد فضلا عن الظن
الاستصحابي **وبالجملة** فانكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات
لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن **نعم** لو قلنا باعتباره من باب التعبد
من جهة الاخبار صح ان يقال ان ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب
عدم اضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق كما ان عدم ما عدا زيد من افراد الانسان في الدار
لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجيء تفصيله انتهى نعم لكن التكلم في الاستصحاب من باب
التعبد والاخبار بين العلماء في غاية القلة الى زمان متأخري المتأخرين مع ان بعض هؤلاء وجدناهم
لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين افرادها ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب

على خلاف التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية انشاء الله نعم ودعوى انّ اعتبار الاستصحابات العدميّة لعلّه ليس لاجل الظنّ حتى يسري الى الوجوديّات المقارنة معها لبناء العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلّتهم مدفوعة بانّ عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظنّ بمقاصدهم والمضيّ في امورهم بمحض الشكّ والتردّد في غاية البعد بل خلاف ما نجده من انفسنا معاشر العقلاء واضعف من ذلك ان يدّعى انّ المعتبر عند العقلاء من الظنّ الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق لا الظنّ الساري من هذا الظنّ الى شيء آخر

فنقول العدم المحقّق سابقا يظنّ بتحققه لاحقا ما لم يعلم او يظنّ تبدّله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقا فانّه لا يحصل الظنّ ببقائه لمجرّد تحققه السابق والظنّ الحاصل ببقائه من الظنّ الاستصحابي المتعلّق بالعدمي المقارن له غير معتبر امّا مطلقا او اذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتّبة عليه من جهة الاستصحاب ولعلّ المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفيّة من انّ حيوة الغائب بالاستصحاب انّما يصحّ عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال ارثه الى وارثه لا انتقال ارث مورّثه اليه فانّ معنى ذلك انّهم يعتبرون ظنّ عدم انتقال مال الغائب الى وارثه لا انتقال مال مورّثه اليه وان كان احد الظنّين لا ينفكّ عن الآخر

ثمّ انّ معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي امّا عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وان كان لترتّب امر عدميّ عليه كترتّب عدم جواز تزويج امرئة المفقود زوجها المترتّبة على حيوته وامّا عدم ثبوت الامر الوجودي لاجل الاستصحاب وان كان المستصحب عدميّا فلا يترتّب انتقال مال قريب الغائب اليه وان كان مترتّبا على استصحاب عدم موته ولعلّ هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفيّة انتهى

وفيه انّ عدم تخلّف الاستصحاب الوجودي عن الاستصحاب العدمي في مورد الشكّ في الرافع حقّ متين بل لا تغاير بين استصحاب الاثر واستصحاب عدم الرافع عبارة عن عدم الاعتداد باحتمال تحققه وتنزيله منزلة العدم في الاخذ بالمقتضي وعدم رفع اليد عن المقتضي المعلوم بالشكّ في الرافع واستصحاب الاثر عند الشكّ في المزيل عبارة عن عدم الاعتداد باحتمال المزيل في العمل عليه فلا معنى لاستصحاب عدم الحدث الّا البناء على الطهارة للمتوضّي مثلا كما انّه لا معنى لاستصحاب الطهارة الّا عدم الاعتداد باحتمال الحدث والمضيّ على ما هو مقتضى التطهير وعدم التوقّف فيه لاحتمال المزيل فلا يتصوّر التفصيل في القاعدة الشريفة والقول بحجّية استصحاب عدم الرافع كالحدث دون الاثر كالطهارة فانّ مرجعه الى تفكيك الشيء عن نفسه ولكنّ التفصيل بين حجّية الاستصحاب في احد النقيضين دون الآخر او احد الضدّين كلّ واحد المتقاربين فلا بأس به وما يتوهّم من انّ الاعتبار اذا كان من باب الظنّ فلا مجال للتفكيك حتّى بناء على كون الاصل دليلا او قيام دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه مطلقا وكلاهما بديهيّ الفساد ومن الغريب توهّم امكان اثبات الوجود باستصحاب عدم العدم اذا كان الثابت في المورد هو الوجود وثبت تبدّل العدم به كاثبات الطهارة باستصحاب عدم النجاسة فانّ عدم النجاسة عين الطهارة واثبات الشيء بنفسه من الغريب

ومجرّد تغيير العبارة لا يغيّر الواقع والّا فالوجود مطلقا عدم العدم فالجهل عدم العلم كما انّ العلم عدم الجهل والغناء عدم الفقر كما انّ الفقر عدم الغناء فحيث تبدّلت الطهارة الاصليّة بالنجاسة انقطع سبيل الاستصحاب على ما توهّموه حيث انّ العدم وهو الطهارة ليس له حالة سابقة والوجود لا سبيل الى استصحابه وكذا الحال في استصحاب الحيوة فانّ عدم الموت عبارة اخرى عن الحيوة ولا معنى لابقاء الحيوة باستصحاب عدم الموت بالملازمة فانّه عينه وليس عدميّا ولا معنى لعدم العدم ففي مثال الطهارة يجري الاستصحاب لا لانّها عدم حقيقة وامّا بناء على ما زعمه من انّه كالطهارة عن الحدث امر وجوديّ فلا معنى لاستصحابها بتقريب استلزامها لامر عدميّ ولهذا لا يجوز استصحاب النجاسة بتقريب انّها تستلزم عدم الطهارة فيثبتها باستصحابه فانّ هذا غلط ولا معنى لاستلزام الوجود عدم عدمه بل انّما هو عبارة اخرى عن نفسه والعدم لا عدم له والّا لكان له وجود ايضا واتّصاف الشيء بنقيضه اوضح فسادا من اجتماع النقيضين

والحاصل انّه لا تلازم بين الوجودي والعدمي وحيثما ثبت فاثبات احدهما بالآخر مبنيّ على كون الاصل دليلا وهو بديهيّ الفساد فلا يختصّ التفكيك بالاعتبار من باب الاخبار وما حكاه من التزام البعض باثبات جميع اللوازم حتّى على القول بالتعبّد من عجائب الامور فانّ الالتزام بفروع الاصل المثبت بهذا المعنى مخالف لضرورة الدين بل من المضحكات ولم يذهب اليه احد ممّن قال بالاعتبار لا من باب الاخبار ايضا وما حكاه عن البعض من انّ اعتبار الاستصحاب من باب بناء العقلاء انّما هو مقتضى جبلّتهم لا للظنّ في غاية المتانة وما اورده عليه من الاستبعاد وانّه خلاف ما يراه في عمله واضح الفساد فانّ مختار تبعا لجميع المحقّقين انّ اعتبار الاصول اللفظيّة من هذا الباب فاطبق العقلاء في مقام الافادة والاستفادة على الاخذ باحتمال المساوي بل التعبّد بالوهم وبما حقّقناه يظهر ما في بقيّة هذا الكلام وما نسب الى الحنفيّة من التفصيل في المثال

وقال بعض الاجلّة بعد نقل ما سمعته من التفتازاني بعد كلام طويل لا يخفى فساده يمكن ان يحتجّ لهذا القول امّا على عدم الحجّية في الوجوديّات فبما تقدّم في ادلّة النافين وامّا على الحجّية في العدميّات فبما تقدّم في ادلّة المختار من الاجماع والاستقراء والاخبار بناء على انّ الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرافع انّما يحكم ببقائه لترتّبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه في نفسه فانّ الشاكّ في بقاء الطهارة من جهة الشكّ في وجود الرافع فيحكم من اجله ببقاء الطهارة وح فقوله فانّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ وقوله لانّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين وغيرهما ممّا دلّ على انّ اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشكّ يراد منه انّ احتمال طروّ الرافع لا يعتنى به ولا يترتّب عليه آثار النقض فيكون وجوده كالعدم فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا لاستصحابها والاصل في ذلك انّ الشكّ في بقاء الشيء اذا كان مسبّبا عن الشكّ في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما ام تعاضدا بل الداخل هو الشكّ السببي ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشكّ المسبّب انتهى وهذا الكلام لا يكاد يرجع الى محصّل ضرورة انّه ان

بين التفصيل بين الوجودي والعدمي وبين الشك من جهة المقتضي والرافع ومحصّل هذا الكلام انه لا دليل على اعتبار الاستصحاب الا اذا كان الشك فيه من جهة الرافع مع شيء زائد وهو ان المعتبر ح ليس الا استصحاب عدم الرافع لا استصحاب الاثر فهذا التضييق لدائرة هذا التفصيل مع ان مقتضى ما يتوهم اعتبار الاستصحاب في العدمي وان لم يكن عدم الرافع فدعوى اختصاص ادلة الاعتبار بعدم الرافع وان الاخبار انما هي ناظرة الى استصحابه لا ربط لها بهذا القول مع انك قد عرفت ان استصحاب عدم الحدث عين استصحاب الطهارة فلا معنى لجريانه بالنسبة الى الاول دون الثاني وسيتضح انه نعم ان استصحاب السبب عين استصحاب المسبب وانه لا معنى للتغاير فلا حاجة الى التحكيم بل لا معنى له في القاعدة الواحدة وتعدد المورد لا ينفع في الترتب المعتبر في التحكيم **ثم قال** ولكن يرد عليه انه قد يكون الامر الوجودي امرا خارجيا كالرطوبة يترتب عليها اثاره الشرعية فاذا شك في وجود الرافع لم يجر استصحابها به الرطوبة حتى يترتب عليه احكامها لما سيجيء من ان المستصحب لا يترتب عليه الا اثاره الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة امر عقلي او عادي فيتعين ح استصحاب نفس الرطوبة واصالة عدم الرافع ان اريد بها اصالة عدم ذات الرافع ان اريد بها اصالة عدم ذات الرافع كالريح المجففة للرطوبة مثلا لم ينفع في الاحكام المترتبة شرعا على نفس الرطوبة بناء على عدم اعتبار الاصل المثبت كما سيجيء وان اريد بها اصالة عدمه من حيث وصف الرافعية ومرجعها الى اصالة عدم ارتفاع الرطوبة فهي وان لم يكن يترتب عليه الا الاحكام الشرعية للرطوبة لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة فالانصاف افتراق القولين في هذا القسم انتهى **وفيه** ان ترتب اثار الامر الوجودي اذا لم تكن شرعية بمجرد استصحاب عدم الرافع لا يقدح في كفاية الاستصحاب العدمي والاستغناء به عن الوجودي فانه لو بني على اعتبار الاصول المثبتة لم يكن فرق بين الامرين وعدم اعتبار الاصل المثبت مشترك وعلى اي حال فهذا لا يمنع من الاستغناء بالعدمي عن الوجودي غاية الامر ان التحقيق انه لا وجه لاعتبار المثبت من الاصول واستصحاب الرطوبة لترتيب الاثار الشرعية ليس الا استصحاب عدم الرافع لها ومن المعلوم ان المراد عدمه من حيث هو كذلك ولقد اجاد حيث اعترف بانه عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة فالاتكال على ذلك الاستدلال الا ما اوردناه عليه من ان التفصيل باعتبار الثبوت والنفي لا ربط له بالتفصيل باعتبار كون الشك في الرافع ولا يرد عليه انه لا ينفع في ترتيب الاثار الشرعية على الامر الوجودي ولا معنى لكون الشيء رطبا طاهرا ظاهرا باستصحاب عدم الرافع الا ترتيب الاثار الشرعية فتفطن ولا تغفل **ومما** يتوهم التفصيل بين الامور الخارجية وغيرها وانه ليس حجة في الاول ومنشأ هذا التوهم ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ولكنه توهم فاسد حيث ان المراد من الخروج من المستصحب لا الخروج من الحكم الشرعي وهذه عبارة اخرى عما تقدم من الحنفية من ان الاستصحاب حجة في الدفع

فيما اورده الشيخ على التفصيل

في رد ما افاده الشيخ

لا في الاثبات فاستصحاب حيوة زيد مثلا انما ينفع في ترتيب احكامها عليها واما اثبات لحيته فهو خارج عما يترتب على الحيوة فانه موضوع مستقل في عرض الحيوة فكل ما كان من قبيل الحكم يترتب على المستصحب وان لم يكن شرعيا لانه لا معنى للاصل الا ذلك واما غير الحكم كوقوع القتل الغير الثابت سابقا باستصحاب حيوة من قدّ نصفين او بقاء من رمى بما يوجب القتل لو كان باقيا في مكانه فهو حادث جديد مسبوق بالعدم الازلي ومقتضى الاستصحاب عدمه لا حدوثه وهذا ما صرح به المحقق نور الله ضريحه وغيره فيما تقدم وهذا يحتاج الى مزيد بيان ياتي في محله انشاء الله تعالى **وقد** ينسب هذا القول الى شارح الدروس والتنكري ره استنادا الى ان الاخبار لا تشمل الشبهات الموضوعية لان بيانها ليس وظيفة الشارع وفساد هذا التوهم اجلى من ان يبين حيث ان مفاد الاخبار ليس الا بيان الحكم ومجرد كون الشبهة في الحكم ناشئة عن الامور الخارجية لا يمنع من كون بيان الوظيفة عند الشك من شان الشارع ضرورة ان كون الشبهة موضوعية لا ينافي كون المشكوك فيه حكما شرعيا ظاهريا ولا يخفى ان استصحاب الامور الخارجية ليس الا المعاملة مع المشكوك منها معاملة المتيقن بمعنى ترتيب احكامه الواقعية عليه حال الشك فاستصحاب الحكم عبارة اخرى ح عن استصحاب الموضوع وليس كما يتوهم مغايرا له مغنيا عنه **وقال** الاستاد قده ان استصحاب الامور الخارجية اذا كان معناه ترتيب اثارها الشرعية لا يظهر له فائدة لان تلك الاثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق فاستصحابها مغن عن استصحاب نفس الموضوع فان استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حيوته اذا فرض ان معنى ابقاء الحيوة ترتيب اثارها الشرعية **نعم** قد يحتاج اجراء الاستصحاب في اثاره الى ادنى تدبر كما في الاثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حيوة الغائب فان التوريث غير متحقق حال اليقين بحيوة الغائب لعدم موت قريبه بعد لكن مقتضى التدبر اجراء الاستصحاب على وجه التعليق بان يقال لو مات قريبه قبل الشك في حيوته لورث منه وبعبارة اخرى موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لارثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب **وبالجملة** الاثار المترتبة على الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان لكن عدم الترتيب فعلا في ذلك الزمان مع فرض كونه من اثاره شرعا ليس الا المانع في ذلك الزمان او لعدم شرط فيصدق في ذلك الزمان انه لولا ذلك المانع او عدم الشرط لترتب الاثر فاذا فقد المانع الموجود او وجد الشرط المفقود وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الامر الخارجي حكم باستصحاب ذلك الترتب الشاني انتهى **وفيه** ان استصحاب الموضوع ليس امرا مغايرا لاستصحاب الحكم فان الحكم ببقاء الموضوع ظاهرا لا معنى له الا تنزيله منزلة الباقي في ترتيب الاثار وهذا معنى استصحاب الحكم بعينه **نعم** لا يسمى ترتيب الاثار فان الحكم عين الاثر لكن ترتيب الحكم على الموضوع عبارة عن فعلية احكامه واستصحاب الحكم عبارة عن

في رد من فصل [illegible] بين الامور الخارجية [illegible] الشبهات الموضوعية

في ذكر كلام الشيخ ... في الاستصحاب ... وما فيه

انّه بنفسه فمرجع استصحاب الموضوع الى فعليّة احكامه ولا معنى لاستصحاب الحكم الّا فعليّته هذا حال الاثر المشارك للموضوع في الوجود السّابق وامّا ما لم يكن كذلك فما افاده من جريان الاستصحاب فيه على سبيل التّعليق حقّ متين ولكنّ التّعليق لا معنى له الّا الاخذ بالاقتضاء والاكتفاء به عن اعتبار الوجود السّابق على ما صحّح في مقامه انّه نعم فالالتزام بصحّة الاستصحاب التّعليقي ذهابٌ الى المختار من الغاء الحالة السّابقة وحصر الحجيّة في القاعدة الشّريفة **وامّا** ما ذكره في بيان التّعليق **ففيه** نظر ضرورة انّ الملازمة انّما يستصحب في مثل مسئلة الزّبيبي العصير حيث انّ الشّكّ في كون الزّبيبيّة رافعة لها ومبدّلة للحكم وامّا في المثال المفروض فلا اشكال في انّ الموت ليس رافعًا للاقتضاء وانّما هو زوال للموضوع وفرق واضح بين انتفاء الملازمة وبين انتفاء احد المتلازمين فاستصحاب الحيٰوة ابقاء للملزوم وليس الموت حاجبًا كالكفر والقتل ولا يحتمل فيه ذلك نعم الاستصحاب التّعليقي قد يكون مع الشّكّ في بقاء الملازمة كما اذا شكّ في كون الكفر حاجبًا فيستصحب الميراث تعليقًا ومرجعه الى عدم الاعتناء باحتمال الحجب كما في مسئلة العصير وقد يكون مع الشّكّ في بقاء الملزوم كما في المقام فيستصحب وارث القريب بحكم بانتقال المال اليه لانّ الاصل بقاء الوارث فيرث فحدوث الارث من آثار موت القريب مع بقاء قريبه والمقتضي انّما هو النّسب والشّرط موت المورّث والموضوع هو الوارث الحيّ **وبهذا** تبيّن انّه ليس من الاستصحاب التّعليقي ايضًا انّما هو استصحاب للموضوع ويترتّب عليه حدوث الميراث لوجود المقتضي وهذا اظهر في حقيّة القاعدة الشّريفة من الاستصحاب التّعليقي فتفطّن وبما حقّقنا ظهر فساد قوله حكم باستصحاب ذلك التّرتّب الثّاني فانّ التّرتّب الثّاني ليس مشكوكًا فيه بل معلوم ضرورة انّه لا شكّ في الارث على تقدير الحيٰوة وانّما المقصود الحكم بحدوث انتقال المال الى الوارث ومقتضى الاستصحاب عدمه فلا معنى للاستصحاب هنا الّا عدم الاعتداد باحتمال الموت فلا مناص عن استصحاب الموضوع في المقام بناء على ما زعمه كغيره من انّ الاستصحاب ليس الّا ابقاء ما كان وانّ الكون عبارة عن فعليّة المستصحب في الزّمان السابق فبطل ما زعمه من الاستغناء باستصحاب الحكم عن استصحاب الموضوع على طريقته **نعم** مقتضى ما اخترناه اتّحاد الامرين فانّ الاخذ بالاقتضاء المعلوم جهة واحدة ولا فرق بين التّعبير عنه باستصحاب كون الشّخص سابقًا بحيث يرث وبين استصحاب الحيٰوة فانّ استصحاب الحيٰوة عبارة عن عدم رفع اليد عمّا كان يترتّب عليها وان ارتفعت في الواقع وهذا عين عدم رفع اليد عمّا تقتضيه علقة المتوارثين من قيام احدهما مقام من مات منهما فتفطّن **وممّا** يتوهّم التّفصيل بين الشّرعي الكلّي وبين غيره فينسب الى الاخباريّين انكار الحجيّة في الاوّل خاصّة وقد اوضحنا سابقًا فساد هذا التّوهّم بعد بيان منشائه ولا باس بالتّعرّض فيما صدر عن الاستاذ قدّه في هذا المقام كي يزداد الحقّ اتّضاحًا **قال** بعد ما نقل هذا القول وهو المصرّح به في كلام المحدّث الاسترابادي لكنّه صرّح باستثناء استصحاب عدم النّسخ مدّعيًا الاجماع بل الضّرورة على اعتباره قال في محكيّ فوائد المكيّة بعد ذكر اخبار الاستصحاب ما لفظه **لا يقال** هذه

في نقل كلام الفاضل ... من التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره وبيان الرد عليه

القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلّامة من اصحابنا والشّافعيّة قاطبة ويقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفيّة بعدم جواز العمل به **لانّا نقول** هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليّين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنيّة تارة بما ملخّصه انّ صور الاستصحاب المختلف فيها عند النّظر الدّقيق والتّحقيق راجعة الى انّه اذا ثبت حكم بخطاب شرعيّ في موضوع في حال من حالاته لا يجري في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انّه اذا انبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالّذي سمّوه استصحابًا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر متّحد معه في الذّات مختلف معه في الصّفات ومن المعلوم عند الحكيم انّ هذا المعنى غير معتبر شرعًا وانّ القاعدة الشّريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بانّ استصحاب الحكم الشّرعيّ وكذا الاصل اي الحالة الّتي لو خلّي الشّيء ونفسه كان عليها انّما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محلّ النّزاع لتواتر الاخبار بانّ كلّما يحتاج اليه الامّة ورد فيه خطاب وحكم حتّى ارش الخدش وكثير ممّا ورد مخزون عند اهل الذّكر **نعم** انّه ورد في محلّ النّزاع احكام لا نعلمها بعينها وتواتر الاخبار بحصر المسائل في ثلاث بيّن رشده وبيّن غيّه اي مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التّوقّف في الثّالث انتهى اقول لا يخفى انّ ما ذكره اوّلا قد استدلّ به كلّ من نفى الاستصحاب من اصحابنا واوضحوا ذلك غاية الايضاح كما يظهر لمن راجع الذّريعة والعدّة والغنية وغيرها الّا انّهم منعوا من اثبات الحكم الثّابت لموضوع بعينه في زمان آخر من دون تغيّر واختلاف في صفة الموضوع سابقًا ولاحقًا كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حيٰوة زيد وبقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنها واهملوا قاعدة البناء على اليقين لعدم دلالة العقل عليه ولا النّقل بناء على عدم التفاتهم الى الاخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما اشرنا اليه سابقًا او لغفلتهم عنها على ابعد الاحتمالات عن ساحة من هو دونهم في الفضل انتهى **وفيه** انّ هذا الكلام صريح في العمل بالمقتضي وعدم الاعتداد باحتمال المانع وعدم اعتبار استصحاب حال الشّرع فالاستصحاب بالمعنى الاوّل معتبر عنده سواء كان المستصحب حكمًا شرعيًّا او غيره كما انّه بالمعنى الثّاني لا اعتبار به كذلك ولمّا كان الشّكّ في بقاء الحكم الشّرعي من حيث هو كذلك منحصرًا في الشّكّ من جهة النّسخ اراد التّنبيه على هذا المعنى فحكم بجريان الاستصحاب في الشّكّ في النّسخ وامّا من غير هذه الجهة فالاستصحاب ابتداء يتعلّق بغيره وهذا هو الّذي اشار اليه الشّيخ الحرّ فيما تقدّم وسيأتي من التّوني ره **والحاصل** انّ الشّكّ امّا في سراية الحكم الشّرعي وامّا في الواقع **فالاوّل** ليس شكًّا في البقاء كما اذا ثبت الحكم في حال وبعد التّبدّل وقع الشّكّ في ثبوت الحكم من جهة الشّكّ في مدخليّة الحالة الزّائلة وكونها واسطة في العروض كما في مسئلة المتيمّم ولا وجه للاستصحاب وليس موردًا للقاعدة الشّريفة ولا مشمولًا للاخبار بل ليس استصحابًا وانّما هو

استراء ومجاز فنته في الحكم **واما الثاني** فلا مورد له الا الشك في النسخ واعتباره من ضروريات الدين بل القاعدة الشريفة في الحقيقة من الضروريات لا خصوص هذا الفرع وليس هذا ذهابا الى عدم اعتبار القاعدة الشريفة في موردنا اخر بل هذا تنبيه على ان المستصحب انما يكون حكما شرعيا ابتداء اذا كان الشك من جهة النسخ **واما** ما اورده عليه فهو في غاية المتانة حيث انه ظهر مما قدمناه ان استصحاب حال الشرع عندهم من المنكرات حيث انه عمل بغير دليل كما هو المعروف في السنتهم وقد عرفت انه عين ما ذكره المحدث من انه استراء وهذا هو الذي دعا المحقق قده على التنبيه على ان العمل بالقاعدة الشريفة عمل بالدليل فليس هذا تخفيفا يختص به ذلك المحدث بل هو اشهر من الشمس في رابعة النهار عند اهل الفن وهو المصرح به في كلماتهم بعبارات مختلفة والطوار شتى وح فلا معنى لقوله الا انهم منعوا الخ فانه حيث كان مبنى المنع ما ذكره المحدث الذي ذكروه واوضحوه غاية الايضاح فلا وجه للمنع من الاستصحاب مع الشك في الرافع حيث ان الذي منعوا منه انما هو استصحاب حال الشرع والمنع من استصحاب حيوة زيد زلته وتعته من بعضهم ضرورة ان استصحاب الحيوة من الضروريات والمنع من استصحاب البلد الواقع في ساحل البحر من الاغلاط وقد اوضحنا الحال فيه سابقا **والحاصل** ان الذي يظهر من الجميع انما هو ما ذكره المحدث المذكور وليس في كلماتهم ما يدل على المنع من الاستصحاب فيما لا يجري فيه الدليل المذكور وانما وقع الغلط في بعض الامثلة من بعضهم كما عن الغزالي في الخارج من السبيلين **ثم قال الاستاد** قده وهذا المحدث قد سلم دلالة الاخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع الا انه ادعى تغاير المسئلة المتيقنة والمسئلة المشكوكة فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق وعدم الحكم به ليس نقضا له فيرد عليه اولا النقض بالموارد التي ادعى الاجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقا فان منها استصحاب الليل والنهار فان كون الزمان المشكوك ليلا او نهارا اشد تغايرا واختلافا مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغبن او الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق ولو اريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الامر كذلك وان كان دون الاول في الظهور لان مرجع الطلوع والغروب الى الحركة الحادثة شيئا فشيئا ولو اريد استصحاب احكامهما مثل جواز الاكل والشرب وحرمتهما ففيه ان ثبوتهما في السابق كان منوطا ومتعلقا في الادلة الشرعية بزمان الليل والنهار فاجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما انكره على القائلين بالاستصحاب من اجراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر انتهى وهذا من غرائب الاوهام حيث انه بعد ما سلم القاعدة الشريفة والزم بها وشيد بنيانها واعترف بدلالة الاخبار عليها اورد على نفسه بان مقتضاها حجية استصحاب حال الشرع فاجاب بان استصحاب الحال ليس مندرجا تحتها وانما هو استراء ولا استصحاب لان

في ان الاستصحاب
حجة مع الشك في المقتضي

معنى استصحاب حال الشرع اجراء حكم ثابت لشيء في حال بعد تبدله في حال اخر ومن المعلوم انه ليس المراد بالحال ليس الا ما كان من قبيل وجدان الماء وفقدانه كما هو المصرح به في كلام الجميع واما اختلاف حال القضية الواحدة بكونها مشكوكة فيها او متيقنة فلا يتوهم ذو مسكة انه من قبيل اختلاف الموضوع ضرورة عدم تبدل خلية اليقين والشك في الاحكام الواقعية مع انه ليس في كلامه ما يوهم هذا المعنى ومن اعجب الامور انه اعترف بان هذا الذي ذكره المحدث يستفاد من جميع المنكرين مع انه لا اجمال في كلماتهم وهي كما ترى صريحة في ان المراد باختلاف الحال انما هو اختلاف ما يمكن ان يكون له دخل في الموضوع ومع ذلك توهم ان مراده اختلاف الحال باليقين والشك وليت شعري كيف يمكن ان يتوهم ان هذا النحو من الاختلاف يمنع من شمول الاخبار مع ان مفادها ليس الا المنع عن نقض اليقين بالشك فلو كان الاختلاف من هذه الجهة مانعا عن تحقق عنوان النقض لم يكن للنهي معنى ولزم التناقض مع انه لا اشكال في ان المستفاد من الرواية ليس الا اصلا ووظيفة للمتحير فكيف يمكن توهم كون الشك مانعا عن جريانه **والحاصل** انه لا اشكال في ان المستفاد من الاخبار انما هو حكم الجاهل بالبقاء المتيقن بالحدوث فكيف يمكن توهم عدم صدق النقض فيه مع انه مورده بالضرورة **واما** ما زعمه من انهم اهملوا قاعدة البناء على اليقين ففساده اظهر من ان يبين فان المراد بالاهمال ان كان الاهمال في بحث الاستصحاب فهو حق بالنسبة الى بعض الاصوليين والسر فيه ما ظهر مما مر من ان المتنازع فيه الذي عقدوا له الباب انما هو الاستصحاب بهذا المعنى وان كان المراد الاهمال في الاصول بهذا العنوان فهو ايضا كذلك فانهم انما يسموها بالعموم والاطلاق وان اراد الاهمال رأسا فهو واضح الفساد فان قاعدة اليقين ليس الا العمل بالاطلاق والعموم ولا اشكال في استقلال العقل بحجيتها ولم يتامل احد في الركون اليها كما عرفت وسيزداد اتضاحا انشاء الله تعم وكذا دلالة الاخبار عند اصحابنا لا اشكال فيها الا انها لما كانت مقررة لحكم العقل لا مؤسسة لم يستند السلف في العمل بها اليها على ما ستتضح انشاء الله تعم الا انهم غفلوا عن هذه الاخبار المتواترة الصريحة في القاعدة او عن دلالتها مع غاية وضوحها وعدم احتمالها المعنى اخر غير قاعدة اليقين بل شاع التعبير بهذه العبارة في لسان السلف على ما ستتضح انشاء الله تعم واعجب من ذلك كله ما اورده عليه من النقض فان كون الزمان المشكوك فيه ليلا او نهارا في ظاهر الحال ليس الا اجراء حكمها عليه فالزمان يستصحب له العنوان لان الحكم الثابت لكل من الليل والنهار يثبت للاخر او ان العنوان الثابت للزمان السابق يثبت للزمان اللاحق بل ان الزمان كان له هذا العنوان فوقع الشك في زواله ونبدله ولم يقل احد بانه لا يجري في خيار الغبن والشفعة من جهة تغاير زمان الشك لزمان اليقين بل انما المنع من جهة ان الشك في المقتضي لا في الرافع فان الفورية لا معنى لها الا قصور الاقتضاء ولا يخفى ان كون الزمان غير قار لا ينافي الاتحاد وصدق البقاء عرفا كما ان الانقضاء مع انه ليس واقعا في الحقيقة رفع عرفا كالموت في الجملة وسياتي لهذا مزيد بيان انشاء الله

في رد كلام الفاضل النراقي

ثم قال وبما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الامثلة واي فرق بين الشك في تحقق الحدث او الخبث بعد الطهارة الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين وبين الشك في كون المذي محكوما شرعا برافعية الطهارة فان الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطا بعدم تحقق الرافع وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق فكيف يسري حكم حالة وجود المناط اليه انتهى **وفيه** ما عرفت من ان استصحاب الحكم الشرعي انما اراد به ما هو محل النزاع المعبر عنه في لسان القوم باستصحاب حال الشرع وقد عرفنا انه عبارة عن اجراء حكم ثابت لشيء في حال يمكن ان يكون عنوانا الى حال اخر ولم يمنع دون مسكه من استصحاب الطهارة مع الشك في ناقضية المذي وليس هذا من استصحاب الحكم الشرعي فان استصحاب حال الشرع اصطلاح منهم وهو قده زعم ان المحدث يمنع من جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية لعدم التامل في كلمات القوم الصريحة فيما ارادوا من هذا التعبير فالذي ادعى الضرورة عليه انما هو عدم الاعتداد باحتمال المزيل المعبر عنه في لسانهم بالعمل بالاطلاق والعموم والشك في رافعية المذي من فروع هذه القاعدة **ثم قال** وثانيا بالحل بان اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك عليه امر راجع الى العرف لانه المحكم في باب الالفاظ ومن المعلوم ان الخيار او الشفعة اذا ثبت في الزمان الاول وشك في ثبوتهما في الزمان الثاني يصدق عرفا ان القضية المتيقنة في الزمان الاول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني **نعم** قد يتحقق في بعض الموارد الشك في احراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه فلا بد من التامل التام فانه من اعظم المزال في هذا المقام انتهى **وفيه** ان اتحاد القضية لا حاجة في اثباتها الى المسامحة في مثل الخيار والشفعة ضرورة ان الاختلاف بالزمان ليس منشأ لاختلاف القضية الا فيما كان الزمان فيه قيدا لا ظرفا والشك في المثالين المعروضين انما هو في المقتضي لا في الموضوع فالزوال في الزمان الثاني انما هو من جهة زوال العلة لا من جهة تبدل الموضوع فالموضوع موجود يقينا ومع ذلك يحتمل تبدل الحكم وقد اوضحنا في اول المبحث ان مدخلية جميع ما له دخل في الحكم في موضوعه لا معنى لها ولهذا ابطلنا توهم عدم جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية فلاحظ وتدبر **ومما** يتوهم ما نسب الى الفاضل التوني قده من التفصيل بين الاحكام الوضعية وبين الاحكام التكليفية بجريان الاستصحاب في الاول دون الثاني والتحقيق فساد هذا التوهم وان كلامه لا يدل الا على ما ذهب اليه جميع المحققين من حجية القاعدة الشريفة وعدم اعتبار استصحاب حال الشرع مع قطع النظر عن الاخبار **قال** ولتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال **فنقول** الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام **الاول والثاني** الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب **والثالث والرابع** الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهو الحرام والمكروه **والخامس** الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة **والسادس**

في رد ما نسب الى الفاضل التوني من التفصيل بين الاحكام الوضعية والتكليفية

الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط او مانع والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا ام لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور ام لا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخييري ايضا كذلك فالاحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعها في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا ومأمورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده فالطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فالذي يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية

نقل كلام الفاضل التوني

تعلّق الحكم بالمكلّف واذا زال ذلك العلم بطروّ الشكّ يتوقّف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت اوّلًا
الّا انّ الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى ولمّا خفي مرامه على
الناظرين في كلامه فلا بدّ اوّلًا من بيانه ورفع الاجمال عنه كي يتّضح حال التشبّث **فنقول** بعون الله
انّ حاصل كلامه انّ الحكم التكليفيّ لا يتعلّق به الاستصحاب ابتداءً حيث انّ الوجوب والندب ان
كانا موقّتين فلم يقل احد باستصحابهما في غير الوقت ولا حاجة في الوقت الى الاستصحاب لانّ المفروض
دلالة الدليل على الثبوت فيه وان كانا مطلقين فلا اشكال على التكرار في الاستغناء بالدليل
على الاصل وامّا على عدمه فاشتغال الذمّة وبقائه الى الآن بانٍ به لا اشكال فيه ولا ترجيح لبعض
الاوقات ولا ينافيه القول بالفور حيث انه تكليف في تكليف لا توقيت والنهي لدلالته على التكرار
اولى بعدم جريان الاستصحاب فيه ويظهر حال الاباحة ممّا مرّ هذا حال الاحكام التكليفيّة وامّا الوضعيّة
فان قصر الدليل عن افادة الاطلاق فلا مجال للتسرية والّا فلا حاجة الى الاستصحاب وح فالاستصحاب
انّما يجري في متعلّقات الاحكام سواء كانت احكامًا وضعيّة او امورًا خارجيّة فانّ استصحاب النجاسة
عند الشكّ في طهر الماء بزوال التغيّر من قبيل نفسه من قبيل استصحاب الحيوة في وجوب الاجتناب في
الاوّل كوجوب الانفاق على الزوجة في الثاني انّما يستصحبان تبعًا لا اصالة فالحكم الشرعيّ اذا كان
متعلّقًا لحكم شرعيّ آخر كان كغيره من المتعلّقات التي لا شبهة في جريان الاستصحاب فيها والسرّ فيه انّ
انّ الشكّ في متعلّقات الاحكام شكّ في الرافع وامّا نفس الحكم فالشكّ فيه انّما يكون كلّ اذا كان
في النسخ والّا فالشكّ في السراية وهذا الموضع من كلامه هو الذي توهّموا منه التفصيل المزبور مع
انّك تراه يصرّح بانّ الاحكام الوضعيّة كالاحكام التكليفيّة في عدم جريان الاستصحاب فيها ابتداءً
حيث **قال** وامّا الاحكام الوضعيّة الخ مع انّ هذه العبارة لا اشعار فيها بما توهّموه حيث فسّر الاحكام
الوضعيّة التي يجري فيها الاستصحاب بالاسباب والشروط والموانع ومثّل لها بالنجاسة والطهارة
من حيث انّهما سببان للحكم التكليفيّ كوجوب الاجتناب في جواز الدخول في الصلوة فصرّح بانّ جريان
الاستصحاب في هذا النحو من الاحكام الشرعيّة انّما هو من حيث كونها اسبابًا وشروطًا وموانع للاحكام
التكليفيّة لا من حيث كونها احكامًا شرعيّة وضعيّة فكلّ من السبب والشرط والمانع يتعلّق به الاستصحاب
وان كان حكمًا شرعيًّا فيصدق تعلّق الاستصحاب بالحكم الشرعيّ من حيث اندراجه في عنوان آخر يتعلّق
به الاستصحاب مط وهذا المعنى هو الذي اشار اليه الشيخ الحرّ ره بما تقدّم من انّ الاستصحاب انّما يجري
في متعلّقات الاحكام لا فيها فكما تستصحب علقة الزوجيّة من حيث انّها سبب للاحكام الشرعيّة
فكذا تستصحب الطهارة من حيث هي كذلك وان اتّفق كونه حكمًا شرعيًّا الّا اوّل انّ كون المستصحب من
علل الاحكام له دخل في جريان الاستصحاب بل المقصود انّ تعلّق الاستصحاب بالحكم التكليفيّ لا يكون

الّا تعلّقًا ثانويًّا وهذا انّما يتّفق فيما كان كذلك كما انّ تعلّقه ابتداءً بالحكم انّما يكون من حيث كون الشكّ
في الرافع ولا يتصوّر هذا من غير جهة النسخ ابتداءً الّا اذا كان الشكّ من هذا القبيل فظهر انه لا
اشعار في هذا الكلام بالتفصيل المنسوب اليه بل انّما يستفاد منه انكار استصحاب حال الشرع و
اثبات القاعدة الشريفة **امّا الاوّل** فلانّ محصّل ما افاده اوّلًا انكار الاستصحاب في الاحكام
لانّ حاصل كلامه انّ الشكّ ان كان في الرافع فلا حاجة الى الاستصحاب فانّ عموم الدليل يغني
عنه والّا فلا معنى له لعدم الدليل عليه وهذا هو الذي عرفته من المحقّق قدّه وغيره ممّن حكينا
كلامه في المقام **وامّا الثاني** هو محصّل حكمه بجريان الاستصحاب في الاسباب والشروط
والموانع للاحكام التكليفيّة ضرورة انه لا دخل لكون المستصحب احد الامور المذكورة او كون المعلوم
لها حكمًا تكليفيًّا في جريان الاستصحاب بل المناط انّما هو كون الشكّ فيها شكًّا في الرافع ومراده
من قوله والمضايقة الخ انّ المقصود في المقام انّما هو اثبات جريان الاستصحاب مع الشكّ في الرافع
وعدمه مع الشكّ في المقتضي والموضوع فالحكم الشرعيّ لا يتعلّق به الاستصحاب ابتداءً الّا اذا كان
الشكّ فيه من جهة النسخ **نعم** يتعلّق ببعض الاحكام الوضعيّة لا من هذه الحيثيّة وان لم نقل
بانّها احكام شرعيّة بل انّما هي امور واقعيّة كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة فالشكّ من
جهة الرافع يتصوّر بالنسبة اليها من غير جهة النسخ فالمقصود جريان الاستصحاب فيها سواء كانت
احكامًا شرعيّة او امورًا واقعيّة كشفت عنها الخطابات الشرعيّة وقد خفي مراده على جماعة فاوردوا
عليه بما يظهر فساده ممّا مرّ **نعم** في كلامه ايضًا انظار **توضيح** الحال انه قد يدّعى وقوع
الخلاف في كون الاحكام الوضعيّة مستقلّة بالجعل وانّ منهم من ذهب الى رجوعها الى الاحكام التكليفيّة
بل قيل انه المشهور بين المحقّقين ولا بدّ من تحرير محلّ النزاع ليتّضح ما هو الحقّ **فنقول** بعون الله تع
انه لا بدّ من تمهيد مقدّمة تتكفّل ببيان حقيقة الحكم والتكليف وكيفيّة تحقّقه ومعنى صدوره من
الحاكم وبيان ماهيّة الوضع والجعل **امّا** الحكم فهو المحمول سواء كان ذاتيًّا او عرضيًّا وجوديًّا او
عدميًّا فان كان ممّا يرجع الى اختيار شخص فلا يخلو من ان يكون تكليفيًّا او وضعيًّا ويلحق بالحكم الوضعيّ
في هذا الباب الامر الوضعيّ الذي هو من قبيل الموضوعات والتكليفيّ هو الجامع بين الخمسة المعروفة فانّ
اختصاصها بجامع وانحصار الاقسام فيها عقلًا واضح ومن المعلوم توقّف التقابل على جهة وحدة ولمّا
لم يكن له عبارة موضوعة يتوصّل بذكر الطرفين في اخطاره في الذهن فيقال من حيث الاقتضاء والتخيير
فهما طرفان لتلك الجهة التي تنحصر في الخمسة عقلًا وهذا من قبيل قولهم انّ موضوع النحو الكلمة من حيث
الاعراب والبناء فانّ الغرض انّ الجامع المقابل للجامع بين الصحّة والاعتلال هو الموضوع ولمّا لم يكن له عبارة
يتوصّل في اخطاره بذكر طرفيه **نعم** قد يكون للجامع بين المتقابلين لفظ موضوع كالقرء فانه

في بيان تعيين محلّ الاحكام الوضعيّة وامر الاستصحاب فيها

عبارة عن حالة لها طرفان احدهما الطهر والآخر الحيض لا انّه موضوع للضدّين كما توهّم **والحاصل** انّ كل متقابلين يختصّان بجامع يتقابلان فيه ولا معنى للتقابل الّا كونهما على طرفي شيء واحد فالنقيضان يختصّان بجامع ولهذا لا يمكن ان يقال انّ الشيء امّا موجود وامّا جاهل بل لا يعقل التقسيم الّا الى النقيضين وهذا هو السرّ في استحالة اجتماع المتقابلين مطلقاً واستحالة الارتفاع تابعة لانحصار الطرف كما هو الحال في النقيضين وضدّين لا ثالث لهما فالجهل والعلم يختصّان بجامع يعني انّهما طرفان لجهة مقابلة للغفلة والعجز والجامع بينهما لا ينقسم الّا اليهما فكلّ جهة لها طرفان او اطراف فما بين الاب والابن من العلقة جهة واحدة قائمة بطرفين متقابلين في تلك الجهة متباينين وقد يكون الطرفان متشاكلين كالاخوّة والجوار وبما حقّقنا تبيّن معنى كون الاباحة حكما تكليفيّاً فانّه من اقسام الجهة المنقسمة الى التكليف ومقابلها وهو الترخيص وربّما يتوهّم الجاهل انّ الاباحة ليس حكما بل انّما هو عدم المنع والبعث وهو ناش عن عدم تعقّل حقيقة الاذن والترخيص فكما انّ المالك للمال بسلطانه يرخّص في التصرّف ويبيح فكذا المالك للرقبة بسلطانه يرخّص العبد في العمل على طبق هواه واين هذا من عدم التعرّض والاعراض وعدم المنع كما انّه قد يتوهّم انّ اختلاف الامر والنهي انّما هو باعتبار اختلاف متعلّقهما فالجامع هو الطلب والفارق تعلّقه بالايجاد والترك وهذا ناش عن توهّم انّ المضاف اليه متعلّق للمضاف وعدم تعقّل انّه فصل مميّز فطلب الفعل عبارة اخرى عن البعث اليه كما انّ طلب الترك عبارة اخرى عن الزجر عنه ومن المعلوم انّ كلّا من البعث والزجر انّما يتعلّق بالمهيّة ولا معنى للبعث على الايجاد والزجر عن الترك فليس قولنا طلب الفعل من قبيل قولنا طلب الصلوة فالاضافة الاولى الى الفصل والثانية الى المتعلّق ويكشف عن هذا انّ اختلاف النوعين بالهيئة والحروف لا بالمادّة فانّها في جميع المشتقّات شيء واحد فالاختلاف بالاشتقاق ولا بجامع هذا كون الاختلاف بحسب المتعلّق هذا مجمل القول في حقيقة الحكم التكليفي **وامّا** كيفيّة تحقّقه فلا اشكال في منافات وجود موضوعه في الخارج للاتّصاف به فثبوته له فرع عدمه فانّ الفعل انّما يجب قبل الصدور من فاعله وامّا بعده فلا معنى للوجوب وكذا الحرمة فانّ المحرّم بعد الاتيان به لا حرمة فيه من حيث التحقّق وانّما يحرم الكلّي باعتبار وجوده الآخر المترتّب واتّصاف الماهيّة بكثير من الصفات حال العدم من البديهيّات كالامكان والزوجيّة والفرديّة وقد عرفت حال الاتّصاف بالتشخّص مع استحالة اتّصاف العدم بالوجود والالتزام بوجود الاشياء بحقايقها في الذهن انّما نشأ من قلّة البضاعة وكيف يتوهّم ذو مسكة توقّف الاتّصاف بالصفات المزبورة على وجود موضوعاتها في الذهن وانّ النقيضين انّما يتنافيان اذا تصوّرهما متصوّر مع انّ الذهن انّما ينتقش فيه ما هو الواقع فلهذا تتّصف القضيّة النفسيّة كاللفظيّة بالمطابقة والمخالفة واختلاف ظرف ثبوت المثبت له وظرف الاتّصاف يكفي في فساد ما ادّعوه وقد كشفنا السرّ في محلّه عن فساد هذا المذهب ببيان مفاسده فانّها لا تحصى **وبالجملة**

فانتزاع جهة عن ماهيّة ليس الّا من قبيل نفس الماهيّة والاشتمال على الذاتيّات في عدم التوقّف على الوجود **وامّا** حقيقة الصدور من الحاكم فلا اشكال في انّ الواقعة اذا كانت عند شخص بمثابة لو سئل عنها من يجب عليه امتثال احكامه لامر بها او نهى عنها اتّصفت بالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة ولو كانت بحيث لو سئل لرخّص فيها لاتّصفت بالاباحة الا ترى انّ جواز التصرّف في مال الغير لا يتوقّف الّا على العلم بهذه الحيثيّة وان كان الشخص غافلا غير ملتفت واستحقاق العقاب بالمخالفة على تقدير العلم بالجهة المزبورة ممّا لا يخفى على ذي مسكة وليس للعبد العالم بانّ المولى لو سئل عن اكرام ابنه لامر به ان يعتذر في ترك الاكرام بعدم امره او في قتله بعدم نهيه عنه فكلّ من الاحكام التكليفيّة حيثيّة واقعيّة فعليّة وهو الرابط بين الشخص والواقعة هذا فيما يرجع الى الاختيار **وامّا** ما يستقلّ به العقل كحرمة الظلم وحسن الاحسان فلا اشكال في عدم توقّفهما على انشاء وليس حال الاحكام المولويّة الّا كحال الاحكام العقليّة من هذه الحيثيّة وانّما الاختلاف في الافتقار الى الفاعل المختار وعدمه فظهر عدم توقّف الحكم على انشاء ولا على وجود المكلّف فضلا على استجماعه للشرائط وظهر السرّ في عدم خلوّ الواقعة عن الاحكام الشرعيّة فانّ الترك من الشارع غير معقول فلا بدّ من حيث الواقعة بتلك الحيثيّة حتّى مثل مسّ السماء وجبا فانّ عدم الوقوع بل الاستحالة لا ينافي كونه بحيث لو امكن ايقاعه وابتلى به الشخص لامر به او نهى عنه او رخّص وهذا هو الذي لا يصاب بالعقول ولا يتوقّف على وجود شخص ومخاطبته هذا حال الحكم التكليفي في اوّل مراحله وامّا المرحلة الثانية وهو مرحلة التعلّق بالشخص فيعتبر فيه بعض الامور عقلا وللحاكم ان يعتبر فيه كلّما اراد كما اعتبر البلوغ شرعا وامّا المرحلة الثالثة وهو مرحلة التنجّز فلا يعتبر فيه الّا الانكشاف التامّ وما بحكمه والقدرة التامّة **والحاصل** انّ المحمول على الشيء قد يكون حكما تكليفيّا وقد يكون وضعيّا والاوّل عبارة عن الجامع بين الخمسة المعروفة اي الحيثيّة التي يتقابل فيها الاقتضاء والتخيير فانّهما طرفان لجهة واحدة كما هو الحال في كلّ متقابلين على ما يقتضيه التقابل وهذه الحيثيّة حيث كانت مجهولة كانت تكليفيّة اذا كان في الجاعل جهة مولويّة فكون الاباحة تكليفيّة بمعنى انّها من اقسام الجهة المنقسمة الى التكليف وغيره وفرق واضح بين كون الحكم تكليفيّا فلا منافات بين انتفاء الاوّل وثبوت الثاني وحيث كانت هذه جهة اعتباريّة ملحوظة في ثلثة اطراف المولى والمكلّف والفعل اشتملت على ثلاث مراتب **الاولى** الثبوت للواقعة **والثانية** التعلّق بالشخص **والثالثة** تنجّزه عليه ولا يعتبر في الاولى الّا كون المولى بحيث لو سئل لامر او نهى او رخّص وان لم يلتفت اليه بالفعل ولهذا يتحقّق العصيان اذا علم العبد بانّ المولى لو سئل لامر او نهى وان لم يتحقّق منه انشاء بل وان علم غفلته عن الحكم والقول بتوقّف تحقّق الحكم على الانشاء من سخائف الاوهام ناش عن الجمود على ما يتراءى ممّا قسّموا باعتباره الكلام الى الخبر والانشاء فتوهّم انّ النسبة الانشائيّة لا بدّ ان تحدث بالانشاء حيث قالوا انّ الكلام ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه

فخبر والّا فانشاء زعما منهم انّ المناط ثبوت النسبة قبل الكلام وعدمه مع انّ الاعمّ من المطابق والمخالف يستحيل انتفائه وليس المناط في الخبريّة خصوص المطابق والتأكيد ممّا يتحقق في الانشاء وليس تأكيد الانشاء اخبارا مع عدم حدوث النسبة الواقعيّة بضرورة استحالة حصول الحاصل فظهر عدم توقّف الحكم على وجود المكلّف ايضا وان كان احد الامور الثلثة الملحوظة في الحكم فانّ كون الشئ بلحاظ امر لا يستلزم توقّف تحققه على وجوده فلا يعقل خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعيّ لاستحالة التردّد بالنسبة اليه تع و لا ينافيه عدم وجود المكلّف وعدم استجماعه لشرائط التعلّق او التنجّز فكون من السّماء جنبا بحيث لو سئل عنه لنهى عنه يكفي في حرمته وان كان النهي الفعليّ قبيحا كما هو الحال في كلّ ما لا يبتلى به المكلّف كما انّ قبح خطاب المعدوم واستحالة الارادة بالنسبة اليه لا ينافي ذلك وهذا هو الدّين الذى لا بدّ ورود مدلولاته انشاء قوليّ او فعليّ وارادة تشريعيّة لئلّا تعالى الله عنها علوّا كبيرا او كون هذه الحيثيّة جزافا او دائرا مدار المصالح والمفاسد في المتعلّق او في الحكم مرحلة اخرى **وامّا المرتبة الثانية** فيعتبر فيه بعد الوجود العقل والقدرة في الجملة والابتلاء عقلا والبلوغ شرعا بمعنى انّ الشخص يدخل في عنوان صالح لان يكون موردا للحكم وانّ الذى يمكن ان يلاحظ في الحكم انّما هو هذا الشخص وليس فاقد احدها الّا كالمعدوم في عدم ارتباط الحكم به وعليه يترتّب عدم صدق الفوت بالنسبة الى الفاقد وعدم تنجّز التكليف بالنسبة الى غير المبتلى فانّه فرع التعلّق وتوهّم اعتبار التنجّز في الابتلاء ناش عن عدم الاحاطة بحقيقة التنجّز وما يعتبر فيه **وامّا ثالث المراتب** فلا يعتبر فيه الّا القدرة التامّة والعلم ولعنبار الاصول لفظيّة كانت وعمليّة انّما هو تصرّف في هذه المرتبة لو كانت محقّقة وتوهّم انّ الامر بالعمل بالادلّة والنهي عن العمل بالقياس يفيد الحكم التكليفي ناش عن عدم تعقّل مراتب الحكم ولا يخفى انّ نفس الحكم لا مرجع له الّا الحاكم وامّا التعلّق والتنجّز فلهما موازين واقعيّة وان كان له التصرّف فيهما نفيا واثباتا في الجملة على ما حقّقناه في مباحث العلم فانكشف الغطاء عن كثير من المعضلات **منها** انّه لا مانع من اتّحاد الواجب والحرام في الوجود وانّه لا ينافي تحقّق الامتثال وحصول الفراغ فانّ مرحلة الاتيان بالمأمور به لا يرجع فيها الى الحاكم وكون العمل الواحد عصيانا واطاعة باعتبارين لا مانع منه وتعلّق الحكم بالايجاد والترك مستحيل ضرورة ترتّب الاطاعة والعصيان على التكليف وايجاد الواجب اطاعة كما انّ ترك الحرام كذلك فايجاد المأمور به لا يمكن ان يكون مأمورا به وانّما حقيقة الوجوب والامر بالشئ البعث عليه المؤدّي الى ايجاده فالايجاد انبعاث فالعمل لا نفس المبعوث عليه وايجاد الحرام لا يمكن ان يكون حراما وانّما هو عصيان للنهي فانّه زجر عن العمل وردع والترك ارتداع وانزجار فمتعلّق الامر والنهي نفس الطبيعة لا بشرط فهما نحوان من الطلب متضادّان يتواردان على محلّ واحد كالقبول والردّ وحيثيّات الايجاد والترك لا يمكن ان

يكون ملحوظا في المتعلّق فليس المراد من انّ الوجوب طلب الايجاد انّ المطلوب هو الايجاد ومن انّ الحرمة طلب الترك انّ المطلوب هو الترك بل انّما المضاف اليه للطلب فصل له فانّ من الواضح انّ الامر والنهي انّما يتميّزان بالماهيّة والحقيقة ومن المستحيل كون متعلّق الغرض الذى هو موضوعه محقّقا لحقيقته وتميّز الماهيّة فالايجاد ليس موردا لحكم المولى وليس المرجع فيه اوّلا الّا العقل فلا يمكن ان يقال انّ الفعل حيث اشتمل على الجهات المختلفة المتضادّة فلا بدّ فيه من تعارض الجهات ولا يمكن بقاء كلّ جهة على مقتضاها فانّ هذا انّما تمّ في موضوع الحكم وامّا ايجاد الموضوع فليس موضوعا لحكم ذلك الموضوع والّا لتأخّر الشئ عن نفسه **نعم** للحاكم ان يتصرّف في مرحلة الامتثال تصرّفا اخر مترتّبا على المرحلة الاولى باعتبارها بعد الجمل فلا يلزم به الدقّة على ما ستتّضح انشاء الله تع فالمصلّي في المكان المغصوب ممتثل الامر بالصلوة وعاص النهي عن الغصب وليست خصوصيّة الوقوع في المكان المغصوب ملحوظة في مرحلة ايجاب الصلوة كي يمنع ايجابها معها ويتحقق التناقض بل انّما هي جهة طرئت بعد تماميّة الحكم بالنسبة الى موضوعه وتوهّم منافاة مبغوضيّته للمحبوبيّة في الواقع من غلطات الاوهام والّا لامتنعت الصحّة مع المعذوريّة وعدم تنجّز حرمة الغصب فانّ المبغوضيّة الواقعيّة تنافي المحبوبيّة الواقعيّة وهذا يكفي في الاستحالة وعدم التنجّز لا ينافي مبغوضيّة العمل والمنشأ لتوهّم الاستحالة انّما هو ذلك مع انّه ليس لاحد ان يحكم بالفساد مع الجهل بالغصب **والحاصل** انّ كون الاتيان شرطا في الصلوة غلط والّا لفسدت الصلوة مع الجهل بالغصب واشتراط عدم مجامعتها للعصيان المستفاد من تنجّز الحرمة ممّا لا اصل له فانّ عصيان تكليف لا يمنع من امتثال اخر ومن هنا ظهر انّه لو صرّح المولى بمبغوضيّة العمل الجامع للامرين لم يدلّ على البطلان فحرمة الصلوة في المكان المغصوب وان دلّ عليها نصّ خاصّ فلا يدلّ على البطلان فانّه تغليب لجهة الحرمة ولهذا يمنع انحصار مكان الصلوة في المغصوب بحرمة الصلوة بمعنى انّه مع التعذّر تعيّن الاهمّ وهذا لا يستلزم الفساد اذ لو صلّى لا يأتي عنه دوران الامر بين ليوميّة فعل حراما لا همّيّة اليوميّة ولكن لا معنى لحرمة الاتيان بالايات في هذا الحال الّا انّ ترك اليوميّة ممّا يعاقب عليه وانّ المنجّز انّما هو الاهمّ فالنهي الصريح عن اليوميّة لا يدلّ على بطلانها وهذا معنى الترتّب لا ما توهّموه فانّ الغرض انّ مفاد النهي انّما هو الاهمّيّة وامّا السقوط عن المحبوبيّة وتحقّق مرجوحيّته في غير الاهمّ فلا **ومنه** يظهر فساد توهّم انّ الامر بالشئ يقتضي سقوط الضدّ عن المحبوبيّة لاستحالة اجتماع الطلبين فانّ المضادّة في مرحلة الوجود لا ينافي تعلّق الحكمين بالماهيّتين فلا تنافي بين كون وجوب ازالة النجاسة فوريّا وصحّة الصلوة المضادّة لها حتّى لو كانت الصلوة علّة لترك الازالة مع انّ ترك الضدّ انّما هو من مقارنات فعل الاخر واللازم من جهة استحالة ارادة الضدّ مع ارادة الاخر فالعدم مستند الى عدم العلّة لا الى وجود الضدّ ضرورة انّ العدم مستند الى عدم علّة الوجود فمعنى الاتّفاق انّما هو

علم العلية لاما بيانه في التلازم مع ان حرمة الضد العام ايضا غلط فان حرمة ترك الواجب عبارة اخرى عن وجوب الفعل لا ان هناك حكمان فافهم **ومنها** ان القضاء يجب على فاقد الطهورين وان لم يجب عليه الاداء فان عدم الوجوب انما هو بمعنى عدم التنجز لوجود المانع وهو العجز وهو لا ينافي صدق الفوت الدائر مدار التعلق فليس حال فاقد الطهورين الا كحال الحائض فانها تتعلق بها التكليف وان لم يتنجز عليها فعفي عن قضاء الصلوة بالنسبة اليها وبقي قضاء الصوم على القاعدة وهكذا الحال بالنسبة الى من ضاق وقته من الجمع بين اليومية والايات فانه وان لم يجب عليه الايات لعدم تمكنه من الجمع ولكنه لا ينافي صدق الفوت وتعليل عدم وجوب القضاء بعدم وجوب الاداء واضح الفساد **ومنها** ان وجوب المقدمة من جهة وجوب ذيها مما لا معنى له حيث ان توقف الامتثال على شيء انما يوجب استقلال العقل بوجوب الاتيان به بمعنى ادراك ترتب العصيان بالنسبة الى ذي المقدمة على تركها كما هو مقتضى المقدمية واما كون حكمه من المولى وجوب الاتيان من حيث المقدمية فلا فان البعث والتحريك على المقدمة ليس امرا راجعا الى الحاكم حتى لو امر امرا الزاميا بها لم يدل على وجوبها لاحتمال ان يكون من قبيل التواعظ وتاكيدا لما يستقل به العقل في مرحلة الامتثال بل هو الظاهر كما في الامر بنفس الاطاعة **ومنها** انه لا تنافي بين الاباحة الظاهرية والحرمة الواقعية ضرورة ان الاباحة الظاهرية عبارة عن المعذورية وعدم التنجز واين هذا من الاباحة المضادة للحرمة وكيف يتصور التنافي بين ثبوت الحكم وعدم تنجزه والتفصي بالاختلاف بالقوة والفعل ناش عن عدم الاحاطة بحقيقة الحكم وان الحكم انما هو الواقعي وليس الحكم قبل التنجز حكما بالقوة بالضرورة واما اختلاف الموضوع فاظهر فسادا حيث ان اللابشرط يتحد مع الماهية بشرط شيء وانما يدفع التناقض اختلاف الموضوع بالتباين لا بالعموم والخصوص **ومنها** ان عبادة الصبي صحيحة وان لم يتعلق التكليف به حيث ان الصحة ليست دائرة مدار تعلق الحكم كما لا يدور مدار تنجزه وانما يدور مدار وقوع العمل على النحو المشروع واعتبار البلوغ في صحة العمل لا يستفاد من اعتبار البلوغ في تعلق الحكم مع انه لم يدل دليل الا على كون البلوغ من قبيل القدرة في الاعتبار في تعلق الحكم واين هذا من الاشتراط في صحة العمل كالطهارة وتفريع هذه المسئلة على ان الامر بالامر امر من الاغلاط **ومنها** ان كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء مما لا معنى له فانه لا معنى لكون الشاك في انتقاض طهارته مكلفا بالصلوة مع ترك التجديد الا انه لو بقي على هذا الحال كان معذورا وليس حال الادلة والاصول الا كحال القطع وكما انه لا اشكال في ان الجهل المركب ليس مصححا للعمل وانما هو عذر ما دام موجودا فكذا ما بمنزلته **ومنها** ان الاحكام العذرية وان كانت احكاما واقعية ولكن ترتبها على الواقعي الاولي ليست منافية له فيما معها فمن تعين عليه التيمم لضيق الوقت او لدفع ضرر مالي او بدني لم ينقلب الحكم الواقعي بالنسبة اليه ولهذا لو عصى وجب ان يقضي بالطهارة المائية عند ارتفاع العذر وان كان المشروع حال الاداء هو الصلوة مع التيمم فان العذر انما يمنع من

فى عدم التنافى بين الاباحة الظاهرية والحرمة الواقعية

التنجز وهو لا ينافي التعلق والاجزاء انما هو باعتبار الاكتفاء عن الطهارة بالبدل كما انه لو عصى العاجز عن القيام في الاتيان بالصلوة قاعدا فانه يجب عليه القضاء حال ارتفاع العذر قائما فان الماهية ليست مختلفة باختلاف القدرة والعجز ولا يمنع العجز عن التعلق ولو تكلف المعذور واتى بما اعذر فيه صح وان حرم عليه التكلف كالمتضرر بالصوم والتطهير **وبالجملة** فرق بين الاكتفاء عن المامور به بغيره على ما هو معنى البدلية كما في التيمم والجبيرة والمسح على الحائل والتقية او الاكتفاء ببعض المامور به او اقرب اليه وبين اختلاف ماهية المامور به فليس هذا النحو من التصرف تصرفا في المرحلة الاولى وهذا معنى كونه واقعيا ثانويا ولكن يشكل هذا بان من العذر ما يوجب تعين النقص تعيينا وضعيا بحيث يفسد العمل لو كان على طبق المرحلة الاولى وعلى تقدير الفوت فلا يجب القضاء الا نقصا ايضا كما في الصلوة بالنسبة الى المسافر فانه يتعين عليه القصر بحيث لا يجوز التمام ولا يجوز القضاء الا قصرا فان من المستحيل ان يجامع هذا كونه واقعيا ثانويا في طول الواقع بمعنى بقاء الواقع على ما هو عليه وان ماهية الصلوة انما هو التمام وايضا كيف يمكن فساد الصوم مع عدم المفسد فان السفر عذر للمسافر لا انه كالحيض من موانع الصحة والعذر كيف يمكن ان يكون منشأ للفساد وبالجملة فالجمع بين كون العمل مستجمعا بجميع ما يعتبر فيه الذي هو عبارة اخرى عن موافقة الماتي به للمامور به وبين الفساد بحسب الظاهر مستحيل مع ان الذي يظهر من الادلة انما هو كون السفر عذرا بالنسبة الى قصر الصلوة وترك الصوم كما يفصح عنه التعبير في الاية الشريفة بنفي الجناح ولهذا سئل زرارة ومحمد بن مسلم عن سره فقالا انه تعالى انما قال لا جناح ولم يقل افعلوا ودلت الاخبار على ان التقصير في السفر صدقة من الله تعالى فيجب قبولها **وكشف الحجاب** ان استجماع الشرائط والاجزاء وفقد الموانع عبارة عن الصحة المقابلة للفساد واما الصحة المقابلة للبطلان فليست دائرة مدار جهات الموضوع فكما يمكن ان يكون الاجزاء منشأ للاجزاء على ما تقدم فتحقق الصحة المقابلة للبطلان في الفاقد كما في الفاقد لبعض ما اعتبر في المامور به في المرحلة الاولى فكذا يمكن البطلان مع تحقق الموضوع وموافقة الماتي به للمامور به فانه لا تلازم بين الاطاعة والاتيان بالمامور به كما انه لا تلازم بين العصيان والاتيان بالمنهي عنه فالامر اذا كان على سبيل التعبد بمعنى كون الغرض البعث على العمل بعنوان الخضوع فلا يتحقق الاطاعة والخضوع بمجرد الاتيان بالمامور به فلم يتحقق المامور به على وجهه فلا تبرء الذمة وان اتى بالمامور به فان الاطاعة ليست ملازمة للاتيان بالمامور به ولهذا تبرء الذمة بالاتيان بالواجب التوصلي لا بعنوان الخضوع والطاعة ولا يتحقق الامتثال فموافقة الماتي به للمامور به انما يوجب البراءة في التوصلي **واما** التعبدي فيعتبر في البرائة تحقق التعبد والامتثال وان لم يتحقق الاتيان بالمامور به على الوجه الذي بيناه وهذا هو السر في كون الرياء مبطلا للعمل مع استحالة اخذ قصد الامتثال في متعلق الحكم لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه فان التعبد لا يجامع الرياء فان المرائي لم يخضع لربه وان اتى

فى ان الصحة [illegible]

بالمامور به والمفسد عدم تحققه على وجهه وهذا جهة في الحكم لها دخل في الفراغ وان لم يكن داخلة في الموضوع **ومنه** يظهر السرّ في عدم جريان الاصل عند الشكّ في اشتراط قصد القربة وقصد التعبّد فانّ الموجب للاعتبار انما هو كيفية الحكم والاصل انّما يجري بالنسبة الى ما يعتبر في المتعارف وهذا معنى ما يقال انّ الشكّ في اعتبار التعبّد شكّ في سقوط الغرض الداعي فلا مجال للتمسّك بالاطلاق في نفيه لانّ تحصيل الغرض ممّا لا يجب على المكلف اذا شكّ فيه ولهذا يجري الاصل في الشرائط والاجزاء **والحاصل** انّ الرياء لا يجامع التعبّد بالعمل وان كان العمل ممّا يتعبّد به فالنقص ليس في المأتي به وانّما كان البطلان من قبل عدم حصول الغرض الداعي وعدم كون المأمور به على وجهه وان شئت قلت انّه انّما كلّف بالتعبّد بالعمل لا بمعنى كون التعبّد مكلّفا به بل انّما هو منتزع عن خصوصيّة الحكم فانّ المامور به انّما هو الصلوة لا غير مثلا **والحاصل** انّ اعتبار شيء في تحقق عنوان الطاعة امر مباين لاعتبار شيء في المامور به وكون الداعي على العمل ممّا يحقق الطاعة فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه من كون التقرّب معتبرا في المامور به فانّه من نفس الامر لا من جهة ملحوظية المتعلق هذا حال ما يعتبر في الاطاعة عملا وقد يعتبر فيها شيء من الحاكم ومنه الوقت فانّه ليس قيدا للمامور به بل انّما هو قيد للحكم بل هكذا الحال في جميع الشرائط فانّ الامتثال يتوقف عليها وان لم تعتبر في المامور به فانّ المفروض انّها قيد في الطلب لكن برائة الذمّة منوطة بوقوع المامور به على وجهه وان كان باعتبار مولوي ومثل هذا القيد ايضا يجري فيه الاصل وانّما الذي لا معنى لجريان الاصل فيه هو الذي يعتبر في حقيقة الحكم ككونه تعبّديا وبهذا ظهر فساد وجوب الاحتياط عند الشكّ في اعتبار قصد الوجه او التعيين وان كان ناشئا عن خصوصيّة الامر لانّها زائدة على نفسه لا داخلة في حقيقته فما ذكر في وجوب قصد التعيين انّما يمكن ان يركن اليه لعدم جريان الاصل في اعتبار التعيين لا فيما رامه القائل فانّ اطلاق المامور به وان لم ينفع في نفي مثل هذا القيد الّا انّه ينفعه اطلاق الامر فافهم **ومنه** يظهر امكان الفساد من جهة اجتماع الامر والنهي بل من جهة المزاحمة بل من جهة النهي عن الضدّ وان كان على خلاف الاصل وبه يظهر حقيقة الكراهة في العبادة فانّ رجحان الفعل ووجوبه انّما هو باعتبار تعلّق الحكم به في نفسه وهذه هي المرحلة الاولى والمرجوحيّة انّما هي في الاتيان بالمامور به فليس حال النهي عن الاتيان بالصلوة في الحمام الّا كحال استحباب الاتيان في المسجد وفي اول الوقت فانّ هذا تصرّف في مرحلة الامتثال وحيث انّ العمل لم يسقط عن المحبوبية يوجب برائة الذمّة وان اشتمل على الكراهة فانّ المكروه انّما هو الاتيان به في الحمّام والواجب نفس الفعل فهو حكم مرتّب على الحكم الاوّل غير مناف له فانّ الاتيان ليس متعلقا للحكم الاوّل وانّما هو متعلّق للحكم الثاني بحيث يمنع من برائة الذمّة بخلاف تحريم الاتيان كالصوم في السفر فانّه يوجب البطلان وان لم يفسد فالامر التعبّدي

في ان الشك في اعتبار قصد التعبد

في حقيقة الكراهة في العبادة

تصرّف في مرحلة الاتيان يمنع من الفراغ وحصول الامتثال وان لم يفسد العمل فانّ السفر لا ينافي حقيقة الصوم ولهذا يجوز اذا كان من غير شهر رمضان على كراهية الّا في مواضع وبما حققناه ظهر سرّ انعقاد النذر بالنسبة الى المندوب في السفر اذا كان مطلقا او مهملا لا فيما كان المنذور خصوص صوم السفر فانّ مرجع الاخير الى نذر ايقاعه في السفر وهو مرجوح ولكنّ العمل في نفسه راجح مطلقا وهو يكفي في انعقاد النذر فانّ الصحّة لا تنفكّ عن كونه عبادة ولا يقدح فيه الكراهة باعتبار الخصوصيّة وبما حققنا يندفع التعارض عمّا ورد في الصوم المندوب في السفر اذا نذره الشخص فانّ عدم الوجوب في السفر انّما هو مع الاهمال والوجوب مع الاطلاق لما نطقت به الاخبار من انّ المنذور ان كان الصوم على ما لا ينطبق على الحدود بالاهليّة فلا يجب وان كان مطلقا فيجب حيث انّ للناذر ان يهمل الخصوصيّة ويقصر نظره على ما يقتضيه الحكم في المرحلة الاولى وبما حققنا ظهر سرّ انقلاب الحكم على التصويب وان لم يكن تصرّفا في مرحلة الاولى فانّه اجزاء بالمعتقد عن الواقع كما في القصر **وتوضيح الحال** في بعض ما ذكرنا استطرادا انّه قد اشكل الامر في اعتبار قصد الاطاعة في التعبّديات حيث انّ كون الفعل طاعة جهة ناشئة عن تعلّق الامر به ككونه معصية فكيف يتعقّل اعتبارها في المتعلق ويندفع بانّ العبادة عنوان منتزع من تقييد الطلب بكون الفعل لله فالمامور به وان كان نفس الصلوة ولكن كونه لله قيد للنسبة فينتزع عنه انّ المطلوبيّة منوطة بكونه لله نعم يفترق كون الشيء مامورا به عن كونه مطلوبا مع انّ الامر عين الطلب فانّ ما تعلّق بالصلوة باعتبار تقييده بكونه لله انتزع منه انّ الامر بالصلوة انّما هو في هذا الحال وهذا ليس اعتبارا في المادّة التي تعلّقت الهيئة بها والمراد بالامر انّما هو مفاد الهيئة والطلب هو الحاصل بعد ملاحظة قيوده فالسلوك الى الله ثمّ بالفعل هو المطلوب والمامور به نفس الفعل فالعبادة هو المطلوب وان كان المامور به نفس الفعل وكما لا يمتثل الامر الّا بايجاد المادّة فكذا الحال في قيد الطلب فانّ الفاقد ليس عبادة **والحاصل** انّ القيد في القضيّة سواء كانت خبريّة او انشائيّة امّا للموضوع او للمحمول او للنسبة وكما يعتبر وقوع القيد في الخارج في صدق الخبر فكذا ايقاعه في الانشاء فكما انّ عدم وقوع الصلوة في الخارج لله تعالى يمنع من صدق قولنا انّه لله فكذا لا يحصل الامتثال بعدم ايقاعه لله تعالى اذ قيد الايجاد بكونه لله تعالى فالقيد يوجب حصول عنوان للمطلوب وان لم يعنون به المامور به فيفترق متعلّق الطلب عن متعلّق الامر فانّ الطلب نسبة كالاخبار وكما انّ المخبر به هو الوقوع واللّاوقوع فكذا المطلوب هو الايجاد والترك وحيث انّ الامر هو طلب الايجاد المعبّر عنه بالوجوب تعلّق بالماهيّة وكذا النهي فانّه طلب الترك ولهذا تعلّق بالماهيّة فانّ الماهيّة هو المعروض للوجود والعدم والنسبة امّا ايجاب او نفي ومفاد الهيئة والحرف في كلّ من الاخبار والانشاء انّما هو النسبة ولا اشكال في انّ الخبر يتعلّق بالنسبة والّا لم يوجب التصديق وانّما افاد التصوّر فكونه للكشف التصديقي اقوى شاهد على انّ متعلّق الخبر انّما هو الثبوت والانتفاء

فصل في حقيقة الاطاعة المعتبرة في العبادات

بيان ان الاشكال في غير...

لا الثابت والمنفي الذي هو الماهية فكذا الانشاء وتوضيحه ان ثبوت الحدث مثلا مدلول للهيئة
نعلق الحكم بالماهية والا فالمخبر به هو الثبوت وعلى هذا فيشكل الامر في مسئلة اجتماع الامر والنهي
فان المطلوب انما هو الوجود والعدم ويندفع بان الطلب عبارة عن نفس النسبة فان الوجوب والحرمة
في الانشاء كالاثبات والنفي في الاخبار والحكم يتقوم بامور ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة
فالمخبر به انما هو ثبوت المحمول وانتفائه بمعنى انه الحاصل من الجملة الخبرية لا بمعنى تعلق النسبة بالوجود
والعدم وكذا المطلوب انما هو الايجاد والترك بهذا المعنى فكما لا تنافي بين وجود الصلوة ووجود
الغصب فكذا بين الايجادين لاختلاف الموضوعين فالوجوب عين الحكم لا متعلقه والتناقض انما
يتحقق بين النسبتين مع الوحدات الثمانية والمفروض اختلاف المنتسبين فليس توهم تناقض وجوب
الصلوة وحرمة الغصب الا كتوهم تناقض وجود الصلوة وعدم الغصب ومنشاء التوهم عدم الفرق بين
العنوان المنتزع من القضية بعد ثبوت الحكم وبين العنوان الذي تعلق به الحكم والممتنع انما هو ايجاد الامرين
اذا كان من قبيل الثاني فالمطلوب انما هو الايجاد ومورد الحكم انما هو الموجود فان الطلب نفس الحكم
والمناط في التناقض اتحاد المتعلق لا نفس الحكم فلا يلزم اجتماع الامر والنهي حتى مع كون المطلوب هو
الفرد فان المطلوبية انما ينتزع من النسبة الانشائية كالاثبات في الخبر المنتزع من النسبة فكون الايجاد مطلوبا
عبارة اخرى عن كون الطبيعة من حيث هي واجبة **ومحصل الاشكال** ان الوجود ليس موضوعا للامر
ولا العدم موضوعا للنهي ولكنهما موضوعان للطلب كما ان برائة الذمة متوقفة على رعاية ما اعتبر
في موضوع الحكم فكذا فيما يعتبر في موضوع الطلب هو الوجود وهو شخص واحد فالماهية الموجودة
بهذا الوجود وان تعلق بها الامر الا ان الوجود ليس مطلوبا فلا يبرء الذمة به فان التعبد به جهة
من الامر متاخرة عنه معتبرة في مرحلة الاتيان لا يحصل الامتثال الا بعد تحققها لما عرفت من توقف
البرائة على تحقق قيود الملتبسة ايضا ومن المعلوم ان هذا التصرف انما هو موضوعه الوجود والعدم لا
الطبيعة ومن المستحيل كون وجود الحرام حال كونه حراما وان كان باعتبار كونه وجود امر اخر ايضا
متصف بالوجود فان الحيثية التعليلية لا تدفع التناقض وانما الدافع له التقييدية ومجرد كون الموقع
في المرحلة الاولى هو الماهية لا بشرط لا ينفع **ومحصل الجواب** ان الجهة المتولدة من القضية
ليس حكما كي يقال ان موضوعه الوجود لا الماهية ومعنى قولنا ان المطلوب هو الوجود ان متعلق الامر
بالطبيعة انما هو ذلك فهو معنى ينتزع من مجموع القضية المركبة من معنيين استقلاليين هما ركنان
فيه ومعنى ءالي يكشف عنه الهيئة او الحروف ولا معنى لكون متعلق الامر هو الماهية الذي اعترف به
الخصم الا ان الوجود خصوصية في نفس الربط كالاثبات في الاخبار ومن المستحيل ان يكون ما ينتزع
بملاحظة الربط ملحوظا في احد المرتبطين فوجوب الايجاد ليس الا كثبوت الوجود للمحمول وهو ضروري

الاستحالة فانكشف الغطاء عن السر المحجوب وتبين ان المطلوب هو الفرد ولكن متعلق الحكم هو الطبيعة
ومعنى مطلوبية الايجاد والترك كونهما محصل الطلب في الوجوب والحرمة لا حقيقة لهما الا الربط الانشائي
بين امرين وليس الطلب الا امرا مبهما يتحصل بالخصوصيتين لا انه ماهية متحصلة متعلق بالوجود والعدم
فانه امر مستحيل غير معقول فكما ان الاثبات والنفي لا تنافي بينهما مع تعدد متعلقهما فكذا الايجاب والتحريم
ان قلت ان التعبد المعتبر في العبادات جهة معتبرة في مرحلة الاتيان والموضوع لها انما هو الوجود
وكيف يتعبد بوجود الحرام **قلت** ان الاتيان بالمامور به امتثال للامر من حيث انه اتيان بالمامور
به وان كان عصيانا من حيث كونه ايجادا للمنهي عنه ولاختلاف منشأ الانتزاع باختلاف الحيثية يكفي
في تغاير الفرضين ولا مانع من حصول التعبد بوجود الحرام من حيث انه وجود للواجب فظهر مما حققنا
ان للحاكم ان يتصرف في مرحلة الاتيان بالمامور به الذي هو ثالث المراتب فيعتبر فيه ما لا يحصل الامتثال
الا برعايته اما بتقييد في النسبة واما بجعل بدل واما بالاجتزاء ببعض المامور به **ان قلت**
ان رعاية الترتيب بين الواجبات ايضا تقييد في الطلب فلا وجه لاجتزاء غير الاهم عند المزاحمة والتقديم
على الاهم **قلت** ان مجرد الاهمية لا يكفي في ذلك بل لا بد من دليل اخر يدل على التقييد والترتيب
وهو خلاف الاصل ولا يخفى ان دليل الاجتزاء بغير الواجب لا يدل الا على ترتيب الاثار ما دام وجود العذر
على حسبه فلا بد ان ما دل على بدلية التيمم والجبيرة والمسح على الحائل الا على الاكتفاء فيما يضطر اليه
دون غيره فمن اضطر الى التيمم في الخروج عن المسجد لا يجوز له العود اليه وان لم يتمكن من الطهارة المائية
قطعا وكذا بالنسبة الى سائر الاثار وفي سائر الاعذار ولا يخفى ان التصرف في مرحلة الامتثال ان لم يكن
وضعيا بل كان تكليفيا صرفا لم يمنع من تحقق الامتثال فلو حرم الاتيان بالواجب في مكان خاص او زمان
مخصوص او على حالة خاصة فلا يقتضي الفساد فانه ليس كالوجوب المرتب ومن هذا الباب العبادات المكروهة
والمستحبة فانه ليس من اجتماع المتنافيين فان موضوع الحكم الاول هو الماهية والثاني انما موضوعه
الاتيان بالمكلف به على وجه فربما يوجب العبادة الصحيحة بعد العبد عن ربه بل تكون الحرمة متوقفة
على الصحة ومتفرعة عليها والرجع الى ما كانت فيه **فنقول** ان مقتضى المعذورية انما هو عدم
استحقاق العقاب بترك ما اعذر فيه وبرائة الذمة بالاتيان بما لحق به واما عدم فراغ الذمة بالاتيان
بالمامور به فلا ولهذا يصح الصلوة مع الوضوء فيما لو تكلف من لا يستطيع بذل الثمن على الماء في تحصيل
الماء او تكلف من يصعب عليه القيام وجاز له الجلوس للقيام مع ان من المعلوم عدم فراغ الذمة بالصوم
في السفر والاتمام في الصلوة مع ان صريح الروايات بل القران انه حكم عذري مع ان الاعذار لا يمنع من
صدق الفوت ولهذا يجب عليه قضاء الصوم فكيف يجب القضاء قصرا مع ان الحال الين كما في سائر
الاعذار كصلوة الخوف والعاجز عن الاجزاء والشرائط وللاصحاب في المقام اشكال وهو عدم الاكتفاء

بالاثم من الجاهل بالحكم مع ان التكليف لم يتعلق الا بالقصر فقضى عنه بعضهم بالمنع من كون الجاهل مكلفا بالقصر واخر بالالزام بقيام غير الواجب مقام الواجب وثالث بترتب التكليفين اما الاول فبدعوى اختصاص الحكم بالعالم او بكون حكم الجاهل في ظاهر الحال الاتمام او بانه لم يكلف الا بتحصيل العلم واما الواقع فلا او بان الخطاب انقطع حال الغفلة وان كانت بسوء اختياره اما النقض بالوجه الاول فلا محصل له فان الاشكال انما نشاء من الجمع بين بقاء التكليف بالقصر والعصيان بمخالفته وبين الاجزاء عنه بالاتمام المتفرع على الامر به والجمع بين التكليفين محال ومع عدم الامر بالتمام لا يعقل الاجزاء ودعوى اختصاص العالم بهذا الحكم تصويب واضح الفساد ليس دفعا للاشكال فان الغرض الجمع بين الجهات واضعف منه الوجه الثاني فان كون الحكم بحسب الظاهر الاتمام لا يدفع الاشكال فانه انما نشا من الجمع بين الجهات الواقعية وهي لم تتغير مع ان كون الحكم بحسب الظاهر ذلك ايض لا معنى له حيث انه غير معذور ولا معنى للحكم الظاهري الا المعذورية وكيف كان فلا يندفع به الاشكال واما الوجه الثالث فهن الوهن بمكان لان مجرد المنع من التكليف بالواقع بصرف استحقاق العقاب الى ترك التعلم كيف يعقل ثبوت التكليف واما الرابع فمن العجائب فان انقطاع الخطاب لا وجه له لانه الذمة مع عدم الاتيان بالمامور به من جهة الاتيان بغيره مع انه تسلو من العجز عن دفع شبهة لزوم التكليف بالمحال اذا كان الغافل المقصر مكلفا مع ان من الواضح ان قبح الخطاب لا ينافي ثبوت التكليف واما الرابع فمن العجائب فان انقطاع الخطاب لا يدفع هذا الاشكال وانما يدفع اشكال استلزام خطاب الغافل القبيح على الحكيم **والتحقيق** ان الجاهل القاصر والناسي لا باس باتمامهما دون المقصر فانه كالعامد والفرق بين العمد والخطاء على القاعدة فيحرم ترك التقصير عمدا كما انه لا يجزي والسر فيه ان الاعذار قد يكون شديدا فان الالزام بترك التكلف لا ينافي الارفاق بل هو اكمل وابين واعظم شؤنه فيكون التكلف بالاتيان بالمامور به مبغوضا فموضوع الحكم هو الاتيان وقد عرفت ان الحكم انما يتعلق بالماهية والمتعلق بالايجاد والترك ليس الا متعلقا لما تعلق بها من حيث هو كلك فيتاخر رتبته عن الحكم ويتوقف عليه **والحاصل** انه فرق بين التكليف وبين طلب الفعل والترك طلبا شديدا او ضعيفا فان الطلب كما يكون تكليفيا فكذا يكون ارفاقيا كما ان ترك البعث والزجر قد يكون لعدم الاعتناء بالشخص وان كان للواقعة حكم الزامي وقد يكون ارفاقا كالاباحة كالارفاق اما ارفاق اولي واما ارفاق ثانوي كالاعذار في التكاليف كما انه قد يكون في امر وضعي كالجبار والرفق الالزامي بالمنع من تكليف العبادات يوجب البطلان كما في صوم العيدين وصلوة المسافر وصوم في شهر رمضان فانه لم يبق فيها مقربية ومحبوبية وهذا بطلان لا فساد فانه عبارة عن فقد شرط او جزء او اشتمال على مانع والبطلان في المقام ليس مستندا الى نقص في العمل وانما المانع من تعلق الحكم جهة اخرى وهو الرفق كما هو المفروض بل وهكذا الحال في صلوة الحائض فان الحيض يمنع من تقرب المكلف بالعمل

في بيان ما هو التحقيق في المقام

فالمانع في المكلف عن الاتيان بالعمل على وجه يقربه الى ربه والعمل لا يختلف بهذا الاعتبار فنسبة البطلان الى جميع الموانع **والحاصل** ان الحدث حالة تمنع من الانتفاع بالعبادة لان العبادة تشتمل على نقص في تلك الحال فالبطلان ليس مستندا الى جهة فيها بل الى ما في الشخص وهذا نحو اخر من البطلان ومنه يظهر السر في حرمة الصلوة الصحيحة على الحائض فان مجرد الاتيان بالصورة لا حرمة فيه والاتيان بالصحيح من الحائض مستحيل لكن حرمة الاتيان بالصلوة الصحيحة بمعنى المستجمعة لجميع ما يعتبر فيها مع قطع النظر عن حالة المكلف يوجب البطلان فلنا ان نقول ان الحائض حرمت عليها الصلوة الصحيحة فتفسد بالتحريم ولا ينافي هذا ما اخترناه من جواز اجتماع الامر والنهي فالبطلان الناشي من النهي متاخر عن الحكم ومتفرع منه وهو لا ينافي اتصاف الموضوع بالصحة بملاحظته في نفسه هذا هو الحال في النهي الارفاقي الحتمي واما التنزيهي كما هو الحال في العبادات المكروهة فلا يؤثر البطلان وهذا هو الفارق بين صوم رمضان والصوم المندوب في السفر حيث يبطل الاول ويصح الثاني على ما هو التحقيق وتبين مما حققنا ما ينبغي للنزاع في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وعدمه فان الذي يظهر من الفروع ان المقصود تنجز التكليف مع انتفاء ما يعتبر فيه كالقدرة مع ان تخلف المعلول عن العلة ضروري الاستحالة فحيض المرئة في اثناء نهار رمضان يكشف كشفا قطعيا عن انها لم تكن مامورة بالصيام من اول الامر والمسافرة تكشف ايض عند فتنجز التكليف على من لا يقدر على اتمام العمل ليس الا كالتنجز عليه مع العجز عنه اولا فمن علم من حاله ذلك لم يحتمل في حقه ذلك التكليف فلا معنى للاستناد في عدم جواز الافطار في المقامين الى جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وانما عدم جواز الافطار في المقامين من قبيل عدم جوازه للعاصي بالافطار وانه يجب عليه الامساك مع انه ليس قادرا على الصيام كالمكلف باتمام الحج الفاسد فتفريع جواز الافطار على عدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ايض فاسد فان عدم جواز افطار غير المعذور فان علم بطرو العذر في اثناء النهار من واضحات الشريعة وهذا تكليف اخر وراء التكليف بامساك مجموع اليوم مع ان العلم بانتفاء الشرط والجهل به لا يختلف بهما الحال في المقام فان عدم جواز الامر في المقام لا معنى له الا استحالة تنجز التكليف مع انتفاء ما هو المناط فيه **ومن المعلوم** ان جهل الامر بذلك لا يوجب جواز تخلف المعلول عن علته ولو صدر ذلك من الامر الجاهل الزاما فهو غير مؤثر لوضوح استحالة تنجز التكليف مع انتفاء سببه يعني عن بيان سر امر الخليل عليه السلام بالذبح والظاهر انه علم بالمقتضي واختفى عليه المانع للابتلاء فلو لم يكن الذبح العظيم مانعا لتنجز الامر بذبح اسمعيل عليه السلام ولكن تعلق المشية بوقوعه او وجب الفداء عنه بالكبش وكون الكبش فداء لا معنى له الا انه دفع ما لولاه لوضع ولبس هذا من النسخ كي يستشكل بانه قبل العمل وتوهم ان المامور به هو المقدمات من سخائف الاوهام **وبالجملة** فالوقت اشرف من ان تضيع في مثل هذه الخيالات هذه طائفة مما يتفرع على مراتب الحكم التكليفي من الفوائد اقتصرنا على ذكرها

في ان البطلان الحاصل من ...
ممّا يمنع الاشتغال بالعبادة

في انقسام التقرير الى قسمين

لضيق المجال **وَأمّا** الحكم الوضعيّ فتفصيل الكلام فيه انّ الوضع يطلق على الاعمّ من الجعل وقد يراد
به ما هو قسيم له فهو بالمعنى الاخصّ عبارة عن احداث نسبة بين شيئين كالسببيّة والشرطيّة والمانعيّة
فالجامع بين العلّة والمعلول جهة لها طرفان وتمايز العلّة والمعلول بتمايز محلّيهما من الجامع فجعل شيء
سببا للآخر يرجع الى جعله في موضع منه والوضع الذي هو احد المقولات ليس الّا بهذا المعنى وكون
العليّة والمعلوليّة جهة اخرى لا ينافي الاندراج تحت الوضع والى ما حقّقنا ينظر من حصر الاحكام
الوضعيّة فيما هو من هذا القبيل في مقابل من عدّ منها الصحّة والفساد فانّهما ليسا من الوضع بل
لا مسرح للجعل فيهما على ما سيتّضح ان شاء الله تع والجزئيّة وان كان امرا نسبيّا ولكن جعل الماهيّة
عين كون المجموع كلّا الّا انّ كون الجزء جزءًا ايض عين كون المجموع كلّا مركّبا من الاجزاء وانّما الاختلاف بالاعتبار
وَأمّا الحجيّة فلا اشكال في كونها حكما وضعيّا فانّ للحجّة نسبة الى الواقع يعبّر عنه بالحجيّة فهي
علقة لها طرفان وليس مقصود من حصر الحكم الوضعيّ في السببيّة والشرطيّة والمانعيّة اخراج مثل
الحجيّة عنه وانّما الغرض التنبيه على انّ الوضع لا يشمل كلّ ما ليس من التكليف وانّ بينهما واسطة
وامّا الجعل فهو عبارة عن اختراع ماهيّة او حكم كالصلوة والطهارة والحدث فليس الملحوظ في
هذا القسم نسبة شيء الى آخر **وَأمّا** التقرير فهو على قسمين **الأوّل** امضاء ما يرجع فيه
الى الشارع بترك ردع شخص عن شيء من العبادات بعد الاطّلاع والتمكّن او وجه آخر وهذا هو الذي ينقسم
اليه السنّة والى القول والفعل الكاشفين عمّا يرجع اليه من الامور الشرعيّة وليس التقرير بهذا المعنى
قسيما للوضع والجعل بل هو قسم من السنّة قد يكشف عن التكليف وقد يكشف عن الجعل والوضع
الثّاني عدم رفع ما ثبت من الامور الوضعيّة بالمعنى الاعمّ مثل سببيّة البيع للبدليّة فانّها
جهات ثابتة قبل الشرع لا يرتفع الّا برفع الشارع فيكفي في تاثيره عدم تعرّض الشارع لرفعه فقوله
تع احلّ الله البيع تقرير وتثبيت وامضاء له بمعنى عدم رفعه فانّ ماهيّة المعاملة لا يتوقّف على جعل
الشارع وليس المرجع في اختراعها وابداعها الشرع وانّما له التصرّف فيها باعتبار شرط او جعل
مانع او بان يهدم اساسه رأسا كالربوا ولهذا يكفي في الحكم ببقائها على ما كان الاصل فيه بدفع احتمال
الهدم واعتبار شرط او مانع ولا حاجة الى دليل يكشف عنها بخلاف التقرير بالمعنى الاوّل فانّه يتوقّف
ثبوته على الدليل **وَبالجملة** فالتقرير القسيم للوضع والجعل انّما هو بهذا المعنى فالوضع والجعل
يشتركان في الحاجة الى الاحداث ويختصّ التقرير بانّه رافع للازالة واذ قد عرفت ما حقّقناه فاعلم
انّه قد وقع الاختلاف في انّ الحكم الوضعيّ بالمعنى الاعمّ هل هو مستقلّ بالجعل او انّه منتزع من الحكم
التكليفيّ بمعنى انّه عينه بالذات ويخالفه بالاعتبار والحقّ استقلاله بالجعل بل لا يكاد يظهر عن
المنكر فانّ كون الحكم الوضعيّ من الامور الغير المتأصّلة من البديهيّات بل لا فرق من جهة الحجيّة

في اتحاد الحكم الوضعي مع التكليفي

بينها وبين التكليفيّ كما عرفت فان كان الغرض نفي التأصّل فهو مسلّم ولا يترتّب عليه اثر وان كان الغرض انّ
الدليل الدالّ على الحكم الوضعيّ انّما يدلّ عليه تبعا لاثبات حكم تكليفيّ بمعنى انّ الكاشف عنه حرفا او
ما في حكمه فمع فساده بالضرورة لاختلاف الادلّة والاحكام لا يترتّب عليه اثر ايض وان كان الغرض انّ العبارة
الكاشفة عنه موضوعة للحكم التكليفيّ اريد بها الوضع مجازا كالامر بالازالة المراد به النجاسة والامر بالعمل
المراد به الحجيّة والامر بالوفاء المراد به الصحّة واللزوم فمع فساده في نفسه ضرورة اختلاف الاحكام والادلّة
وعدم كون الجميع على هذا النسق لا يترتّب عليه على تقدير التسليم ثمرة ايض **وَبالجملة** فالذي يظهر
من الثمرات المترتّبة على النزاع انّ مورد البحث انّما هو اتّحاد الحكم الوضعيّ مع الحكم التكليفيّ بحسب الذات
ومغايرته له والحقّ هو الثاني والذي يدلّ عليه وجوه **الأوّل** ما عرفت من ترتّب مراتب الحكم
التكليفيّ وانّ التصرّف في كلّ من المراتب مغاير للتصرّف في غيره فالحجيّة تصرّف في المرتبة الثالثة لا تشبه
التكليف فانّ العلم الذي هو الاصل في المرحلة لم يتعلّق به حكم تكليفيّ عقليّ او شرعيّ ولا معنى لوجوب
العمل به الّا تنجّز التكليف بسببه فانّ الانكشاف التامّ قاطع للعذر ومحقّق للعصيان والتمرّد فالجاهل
ليس عاصيا بترك الامتثال وتاثير العلم انّما هو في جعل المخالفة عصيانا وتصرّف الشارع بتنزيل شيء
منزلة العلم لا حقيقة له الّا احداث هذا الاثر فيه وهو تصرّف مترتّب على الحكم التكليفيّ مرتبتين بمعنى انّه
في المرتبة الثالثة فالعامل بعلمه لم يمتثل الّا التكليف المعلوم وامّا الامر بالعمل بالطريق فلا معنى لعصيانه
هذا حال العلم وما بمنزلته من الطريق المطابق للواقع **وَأمّا** الجهل المركّب والادلّة المخالفة للواقع
فكونها اعذارا ليس من التكليف بالضرورة فظهر انّ الحجيّة حكم وضعيّ مجعول بجعل مغاير لجعل التكليف
مترتّب عليه مباين له ولولا ملازمة بين الواقع وقيام الحجّة عليه فالواقع الخالي عن البيّنة والحجّة تكليف
لا يستحقّ بترك العمل عليه عقابا والحجّة المخالفة للواقع كالجهل المركّب لا يترتّب على مخالفته عصيان
الّا من حيث التجرّي **وَالحاصل** انّ تصرّف الشارع في المرحلة الثالثة من مراحل التكليف تصرّف
وضعيّ سواء كان بجعل شيء منجّزا او دافعا للتنجّز او بالتنجّز البدويّ كما هو الحال في بعض الموارد من الشبهات
الموضوعيّة وفي الشبهة التحريميّة على مذهب الاخباريّة فهذا يرجع الى دليلين **الثّاني** ما عرفت
من انّ للحاكم تقييد كلّ من اجزاء القضيّة الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة ولا معنى لتقييد النسبة
في الاحكام التكليفيّة الّا اعتبار جهة في المطلوبيّة فهو اعتبار زائد على الحكم مؤخّر متعلّق به ابتداء
ملحوظ في متعلّقه وليس تكليفا فاذا قال صلّ في الظهر فقد اعتبر للعمل وقتا وجعل الوقت المعيّن بحيث
يبطل العمل بتقديمه عليه ولا يجوز تاخيره عنه بل لا يجزي مط باعتبار ومط في الجملة ولا اشكال انّ دوران
المطلوبيّة مدار الوقت بتصرّف شرعيّ وليس تكليفا جديدا ولا عين التكليف الاوّل ضرورة تغاير
الوجوب وكون الوقت قيدا للواجب معتبرا في براءة الذمّة باتيانه وتوهّم انّ مفاد مثل هذا الكلام

فمقتضى هذا الحكم تأخر الوجوب عن الوقت من التشاغل بمكان فان ضرب الوقت للعمل بما خلا عن جعله وقتا للحكم مع ان المطلوب يثبت على هذا ايضا فان كون شيء سببا للوجوب ايضا مباين للوجوب وما يقال ان مفاد هذه القضية ليس الا وجوب الظهر بعد الوقت وهو عين التكليف لا يخفى ما فيه **الثالث** انه لا اشكال في وجود الماهية المخترعة في العرف كالقصائد والاشعار والفنون ضرورة ان كون مجموع المسائل فنا واحدا امر اعتباري مجعول وكذا كون المجموع بيتا واشتمال القصيدة على عشرة ابيات او ازيد او اقل امر واقعي منوط باعتبار الشاعر وجعله بل هذا حال الكتب والرسائل والقرآن والسور والآيات بل وقوع هذا المعنى في الشرع ايضا مما لم يخالف فيه احد الا القاضي فانه توهم انه لا اختراع لماهية الصلوة وانما صدر من الشارع تكليف مقيد فالاجزاء والشرائط قيود للطلب والمطلوب هو الدعاء ولا تصرف في الموضوع فلا معنى لجزئية السورة للصلوة الا ان الوجوب مقيد به بمعنى انه يجب الدعاء معها فالمنكر لاستقلال الوضع بالجعل المتوهم لان جزئية السورة لا حقيقة لها الا الوجوب في الصلوة الزم بما التزم القاضي من حيث لا يعلم مع انك قد عرفت ان المختار يثبت على مذهب القاضي ايضا لان تقييد الطلب تصرف مغاير للتكليف مع انه ليس منكرا للامكان وانما النزاع منه في الوقوع **الرابع** ان ماهيات المعاملات وما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط والموانع جهات عرفية مغايرة للاحكام التكليفية بالضرورة وللشارع ان يتصرف فيها بالنفي والتقرير ايماء الى ملاك التقريب الى منزلة التأسيس فهل يخفى على احد ان كون الغرر مانعا في البيع وكذا الاشتمال على الربوا او كون القبض شرطا في الصرف والسلم والوقف ليس حكما تكليفيا بل انما هو تصرف في حقيقة هذه الامور الاعتبارية التي هي جهات واقعية يتعلق بها الاحكام التكليفية **الخامس** ان الاحكام التي هي قسيمة للعبادات والمعاملات لا يعقل كونها تكاليف مثل كون الحيازة سببا للملك واستحقاق الشفعة وثبوت الحجر للاملاك والمواريث والحدود والتعزيرات فتبين ان في كل من اجزاء الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام شهادة على استقلال الاحكام الوضعية بالجعل وان الوضع اكثر من التكليف بمراتب **السادس** ان الامور الاعتبارية كالملكية والولاية والرقية جهات واقعية مباينة للاحكام التكليفية بالضرورة فهل يتوهم احد ان اختصاص شخص بمال عبارة عن اباحة تصرفه فيه او ان الولاية عبارة عن وجوب الاتباع مثلا او ان الضمان عبارة عن وجوب دفع المثل او القيمة كلا ثم كلا كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى للابراء فانه ليس رفعا للتكليف وكذا النكاح والطلاق فهل يخفى على احد ان الزوجية ليست عبارة عن جواز الوطي والطلاق عبارة عن تحريمه بل الاول علقة كالابوة والاخوة والثاني ازالة لها ومن هذا القبيل البيع وفسخه فان الاول اثره احداث علقة المبادلة بين المالين والثاني ازالتها فلا مجال لدعوى ان تاثير البيع في احداث الملكية المترتبة على البدلية عبارة عن

في مغايرة الاحكام الوضعية للتكليفية

اباحة تصرف المشتري في المبيع والبائع في الثمن فانه ليس الا كدعوى ان الزوجية عبارة عن اباحة الاستمتاع وكذا الحال في ولاء الامامة وضمان الجريرة فان الولاء علقة تقتضي الاولوية بالميت المنتج لقيام الوارث مقامه وكذا لا يتوهم كون الامامة عبارة عن جواز التصرف في مال الرعية بعد الموت فكذا ضمان الجريرة وهل يتصور ان احداث النسب كالابوة والبنوة والاخوة ليس الا حكما تكليفيا او ان سببيته للميراث عين جواز التصرف فيما يرثه الوارث وهل يخفى ان سائر اسباب الارث كولاء العتق وضمان الجريرة والامامة من قبيل النسب من حيث كونها اسبابا للميراث فانها جميعا من جهة واحدة واقسام لمقسم واحد يجمعها كونها اسبابا للارث **السابع** انه لو كانت الاحكام الوضعية عين الاحكام التكليفية ارتفع الفرق بين اصول الدين وفروعها فان الولايات الثابتة للاولياء انحاء من السلطنة مجعولة للشارع ولو كان قوله عليه السلم بالنسبة الى الفقيه اني جعلته قاضيا ونصبته حاكما عين الحكم التكليفي اي وجوب اتباعه لم يكن للنبوة والامامة ايضا معنى الا ذلك مع ان النبوة يجب الاعتقاد بها دون الاحكام الفرعية فان المطلوب فيها العمل وبهذا المتميز ان مع ان وجوب الاتباع تاكيد للاحكام التكليفية ومرجعه الى الامر بالصلوة والصيام وسائر الاحكام فلا معنى لوجوب الاعتقاد بوجوب الاتباع وكونه بحيث يجب اتباعه عبارة اخرى عن الولاية **الثامن** ان لغير الشارع ان يتصرف في الامور الوضعية فان السلاطين يتصرفون في الاثمان بالزيادة والنقصان والواضع يتصرف في اللفظ بتخصيص معنى خاص به فللشارع ايضا ذلك فانه لو كان هناك مانع لمنع بالنسبة الى الجميع فهل يتوهم ان بلوغ سكة خاصة مقدارا من المالية عبارة عن تكليف السلطان للرعية وان الربط بين اللفظ والمعنى تكليف من الواضع بالنسبة الى الناس ولنا ادلة اخرى اعرضنا عنها مخافة الاطالة وبما حققناه ظهر ما فيما افاده شيخنا قدس الله نفسه الزكية حيث **قال** ان المشهور كما في شرح الزبدة بل الذي استقر عليه راي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فمعنى قولنا اتلاف الصبي سبب للضمان انه يجب عليه غرامة المثل او القيمة اذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما اتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف للضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف ولم يدع احد ارجاع الحكم الوضعي الى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي الى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد التابعين من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما وكذا الكلام في غير السبب فان

في الوجوه الدالة على استقلال الحكم الوضعي

شرطية الطهارة للصلوة ليست مجعولة بجعل مغاير لانشاء وجوب صلوة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست منتزعة من المنع عن الصلوة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الامر بالمركب انتهى **قوله** ان المراد بالرجوع ان كان هو الاتحاد بحسب الحقيقة والتحقق ففساده اظهر من ان يبين بل هو اعترف بفساده فيما ياتي من كلامه فكيف ينسب الى المحققين ولو فرض صدور مطلب فاسد من المحققين فلا يوجب كون الفاسد مطابقا للتحقيق وقد اشتهر انه رب شهرة لا اصل لها وان كان المراد ان العمدة في الاحكام الوضعية انما هو ما يترتب عليها من الاحكام التكليفية وانه لو لم يترتب عليها من الاحكام التكليفية وانه لو لم يترتب على الضمان مثلا الاحكام التكليفية كان وجوده كالعدم فيما يتعلق بالشرعيات لمعه ولكن هذا المعنى ليس مما يتعلق به غرض ويصلح لوقوع البحث فيه **قوله** ان نفسر كون الشئ سببا للواجب الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشئ ان اريد نفي العلقة وانكار السببية ودعوى انه قضية اتفاقية فهو مكابرة محضة ومخالفة للادلة بل للضرورة من غير اعتماد على ركن وثيق ولا تشبث بحبل متين فان الدليل على السببية انما هو دوران المعلول مداره والمفروض تحققه في اسباب الوجوب فهل يخفى على احد ان علة وجوب دفع المثل او القيمة بعد البلوغ حيث ما اتلف مال الغير حال الصبي انما هو الاتلاف او يخفى على من له ادنى خبرة ان الغرامة عبارة عن الخروج عن العهدة وكون المال بعهدة شخص المعبر عنه بالضمان لا يعقل الا بان يكون السبب في ايجاب دفع البدل الى المضمون له استناد فوته اليه عنه الى الضمان او هل يمكن ان يخفى على احد ان بدلية المثل او القيمة ودفعها بذلك العنوان المعبر عنه بالتغريم لا معنى لها الا ان علة وجوب دفعها انما هو تفويت اصل المال على صاحبه الذي هو المبدل عنه فظهر فساد قوله فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الخ فان انتزاع ذلك المعنى المعبر عنه بسببية الاتلاف للضمان ان اريد به الاستنباط والاستفادة فهو حق ولكن النزاع ليس فيه وان كان الغرض ان التكليف منشا للانتزاع وهو الامر وانه من قبيل انتزاع الابوة والبنوة من العلقة الثابتة فيهما فهو بديهي الفساد فان وجوب دفع المال الى شخص ليس من الضمان في شيء ليس لا مستلزما له ولا ربط له بسببية الاتلاف الا ترى انه يجب دفع القوت الى من يخاف تلفه ولا يضمنه ليس انما الضمان يستفاد من موضوع الحكم وهو التغريم فان الغرامة انما هي الخروج عن العهدة وكون المال بعهدة الشخص الذي يتوقف عليه الخروج عن العهدة هو الضمان فالذي يحصل من هذا الكلام انما هو استفادة سببية الاتلاف من تعليق الخروج عن العهدة عليه فقوله اغرم ما اتلفه دل على امور الضمان وسببية الاتلاف له ووجوب الخروج عن العهدة بدفع البدل و اين هذا من كون سببية الاتلاف منتزعة من التكليف بل في الحقيقة لا معنى له وبما حققناه ظهر انه لا ينفع منع وجوب رجوع الحكم الوضعي الى التكليف المنجز في رد الاستدلال بانفكاك الحكم الوضعي عن

التكليفي في ضمان الصغير فان الضمان موجود بالفعل في حال الصغر والتكليف لم يتحقق لعدمه فضلا عن تنجزه فكيف يمكن ان يكون الضمان الفعلي عبارة عن وجوب تقديري هذا في الضمان واما سببية الاتلاف له فبالضرورة مغايرة للتكليف ضرورة ان العلة لا يمكن ان يكون عين حكم المعلول فوجوب دفع البدل حكم للضمان معلول له والاتلاف علة للضمان واين علية الاتلاف للضمان من وجوب دفع المبدل فتبين ان الاستدلال على استقلال الحكم الوضعي ومغايرته للحكم التكليفي بتخلف الضمان عن التكليف في غاية الجودة والحكم بانه ناش عن غفلة المستدل عن مراد النافين في غير محله والعجب منه **قوله** وكذا الكلام في غير السبب فان انشاء وجوب الصلوة الواقعة حال الطهارة ان اريد به ان المطلوب انما هو الصلوة ووقوعها حال الطهارة من المقارنات ففساده اظهر من ان يخفى ولا ينتزع منه على هذا شرطية الطهارة للصلوة بالضرورة وان اريد به ايجاب الصلوة بهذا القيد وتوقف المطلوبية عليها لكونها قيدا للطلب كما هو معنى الشرطية فكيف يكون هذا الانشاء في انجعال الشرطية واستغناها عن جعل آخر مسلم واضح الا ان هذا الانشاء يرجع الى انشائين نفس الايجاب واعتبار الطهارة شرطا للواجب واختلاف مرتبتهما من الواضحات واعتبار الطهارة شرطا للواجب ليس تكليفا ولا معنى لكونه منتزعا منه ومثله في الغرابة **قوله** وكذا مانعية النجاسة فان المنع عن الصلوة مع النجاسة ليس تكليفا بل انما هو منع وضعي وهو عبارة اخرى عن مانعية النجاسة للصلوة فالنهي ليس تكليفا بل انما هو لبيان المانعية كالامر بالصلوة مع الطهارة والامر بالتطهير للصلوة ولهذا يستفاد الشرطية من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية فانه ليس كل امر تكليفا ولا كل نهي كما يستفاد المانعية من النهي عن الانتزاع ولا ملائمة بينهما واعجب من الكل **قوله** وكذا الجزئية منتزعة من الامر بالمركب فان التركيب الذي هو تصرف في الموضوع مغاير للايجاب المتعلق بالمركب بالضرورة وكيف يخفى على المتامل ان كون السورة جزءا للصلوة عبارة عن وجوب المركب اللهم الا ان يريد من الانتزاع الاستفادة والاستنباط وهو اشنع فان مرجعه الى دعوى استنباط الحكم الوضعي والتكليفي من دليل واحد دال على احدهما بالمطابقة وعلى الآخر بالالتزام فظهر ان الحق ما حققه المحقق الكاظمي قده حيث **قال** في شرحه على الوافية تعريضا على السيد الصدر واما من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشئ سببا للواجب هو الحكم بالوجوب عند حصول ذلك الشئ فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبتنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير **وبالجملة** فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ودعي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي

فيما اورد على شيخنا قده

وان استتبع وضعا ونحو كون الدلوك سببا والاقراء مانعا **والحاصل** ان هناك امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما عن الاخر عن مراعاة احتسابا في عداد الاحكام انتهى ولقد اجاد فيما حكم به من ان الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة وان توهم كون الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي بطلانه غني عن البيان وقد اشار الى بعض ما حققناه بقوله والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع فان كون وجوب دفع البدل معلولا للضمان المعلول للاتلاف من اقوى الادلة على المغايرة وكذا استناد الاعادة الى الحدث المستند الى خروج البول مثلا وهكذا الى ما لا يتناهى مما ورد في الشرع وقد اشار الى ان محل النزاع جعل مجرد وان من المحتمل ان يكون القائل خلط بين الاستتباع والعينية فان كون الشيء سببا لواجب انما يقتضي الاستتباع ومن المعلوم ان الاستتباع يختلف ولا يختص به الحكم التكليفي كما انه اشار الى الوجه الاخر وهو كون النزاع في احتسابه في عداد الاحكام لا في المغايرة الواقعية ومن الغريب ما صنعه الاستاد قده في المقام حيث **قال** والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من انه المشهور واستقر عليه راي المحققين ثم نقل كلام الشهيد قده فان التعجب من وضوح الواضح عجيب **واعجب** منه خفاء بداهته عليه حتى بعد قيام الحجة وقد تصدى لابطال ما حققه السيد بما لا يرجع الى محصل حيث **قال** لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد في نفسه صدق ما ذكرناه فانه اذا قال لعبده اكرم زيدا ان جاءك فهل يجد المولى من نفسه انه انشاء انشائين وجعل امرين احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والاخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه او ان الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير لجعل الاول ولا الى بيان مخالف لبيانه انتهى **وفيه** ان وجوب اكرام زيد عند مجيئه ان كان التعليق فيه لتحقق الموضوع كما في قولك ان رزقت ولدا فاختنه فهو خارج عن البحث فيه وان كان الغرض افادة العلية ودوران وجوب الاكرام مداره فلا اشكال في ان وجوب الاكرام ليس معنى وكونه معلولا للمجيء واناطته به معنى اخر والجمع بينهما في كلام واحد وتقييد احدهما بالاخر ليس قابلا للنزاع ولا معنى للانتزاع واتحاد الجعل مع مباينة الحكمين في الواقع **ثم قال** ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلوة عند الاول وطلب تركها عند الثاني **وفيه** ما عرفت من ان النسبة تستفاد من التقييد وهو تصرف مغاير للايجاب فلا معنى لكون سببية الدلوك لوجوب الصلوة مجعولا بجعل الايجاب والايجاب عند الدلوك جمع بين الجعلين وخلط بين المفاهيم وطلب الترك حال الحيض انما يستفاد منه المنع لما عرفت من ان النهي انما اريد به المنع وضعا لا تكليفا كما ان الامر بالعمل بالخبر والنهي عن العمل بالقياس انما اريد بهما الحجية وعدمها لا الوجوب والحرمة وليس كل نهي تكليفا كي يتوهم ان مانعية الحيض انتزع من حرمة الصلوة حال الحيض الا ترى ان النجاسة يستفاد من الامر بالغسل مع انه ليس واجبا كما ان الحدث

نقل كلام شيخ الاستاذ وبيان ما يرد عليه

تستفاد من الامر بالتطهير واستفادة النجاسة من الامر بالاهراق وكونه محصنا لبيانه اوضح من ان يخفى **ثم قال** فان اراد تباينهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف وهما محمولان مختلفا الموضوع وان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان كما لو اراد كونهما مجعولين بجعل واحد فالوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالمسببية والمشروطية والممنوعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة ليس جعلا للايجاب استتباعا كما ذكره بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك انتهى **وفيه** ان الاعتراف بتباينهما مفهوما يكفي في اثبات المدعى فان ما استند اليه لذلك وهو اختلاف الموضوع لا يجامع العينية والاتحاد وانتزاع احدهما من الاخر فان اختلاف موضوعهما يستلزم اختلافهما فالموضوع للنجاسة مثلا هو الجسم والتكليف وهو وجوب الاجتناب انما يتعلق بالفعل وهكذا الحال في ساير الاحكام الوضعية بالنسبة الى الاحكام التكاليف كما لا يخفى **ومنه** يظهر انه لا معنى لكون الحكم الوضعي منجعلا بجعل التكليف وانه لا جعل له اصلا فان الجعل في المقام لا نعني به الا افتقار الحكم في تحققه الى ارادة الشارع وتصرف منه ولا اشكال ان كون الدلوك في المثال علة للوجوب او وقتا للواجب منوط باختياره ولا يتحقق الا بجعله ومجرد ايجاب الصلوة لا يكفي في ذلك بالضرورة والاستناد لهذا الى ما ادعاه من ان السببية والمانعية اعتباران منتزعان كالمسببية والممنوعية لا محصل له فان السببية صفة في السبب يتوقف حدوثها على جعل الشارع واما المسببية فلا جعل لها وانما هي منتزعة من علية العلة وكذا المانعية فان كون الحيض مانعا عن الصلوة واشتراطها بالطهارة يتوقف على جعل الشارع **نعم** ممنوعية الصلوة ليس الا امرا منتزعا من مانعية الحيض لا ينفك انفكاكها عنها ولا معنى لجعلها ولا يخفى في هذا الكلام من الاضطراب فان الذي يستفاد منه اولا الاعتراف بتباين الوضع والتكليف وان الذي ينكره انما هو الافتقار الى الجعل والذي يظهر من اخر كلامه انما هو رجوع الوضع الى التكليف كرجوع المسببية والممنوعية الى السببية والمانعية **ثم** ان كون نسبة الوضع الى التكليف من هذا القبيل بديهي الفساد حيث ان وجوب الصلوة لا يعقل ان ينتزع منه سببية الوقت له فان الانتزاع انما هو لوجود الجامع وكون الامرين طرفا للعلقة كالابوة والبنوة المنتزعين من العلقة والمعلول لكونه احد طرفي النسبة فينتزع له المعلولية والسببية قائمة بالدلوك والوجوب بالصلوة ولا معنى للانتزاع ورجوع احدهما الى الاخر فظهر ان البرهان والوجدان يشهدان على ان الانتزاع لا معنى له وما ادعاه من ان قول الشارع دلوك الشمس سبب اخبار لا جعل فمن الغرائب ضرورة ان الوجوب لا يحتاج الى تصرف اخر بل يكفي في تحققه جعل الوقت سببا له وان ابيت الا عن توقف الاحكام على الانشاء فلنفرض هذا الكلام خبرا في مقام الانشاء **ثم قال** هذا كله مضافا

الى انّه لا معنى لكون السببيّة مجعولة فيما نحن فيه حتّى يتكلّم انّه بجعل مستقلّ او لا فانا لا نعقل
من جعل الدّلوك سببًا للوجوب خصوصًا عند من لا يرى كالاشاعرة الاحكام منوطة بالمصالح
والمفاسد الموجودة فى الافعال الّا انشاء الوجوب عند الدّلوك والّا فالسببيّة القائمة بالدّلوك
ليست من لوازم ذاته بان يكون فيه معنى يقتضى ايجاب الشّارع فعلا عند حصوله ولو كانت لم تكن
مجعولة للشّارع ولا نعقلها ايضًا صفة اوجدها الشّارع فيه باعتبار الفصول المنوّعة ولا الخصوصيات
المصنّفة او المشخّصة انتهى **وفيه** انّه ان اراد من انشاء الوجوب عند الدّلوك مجرّد المقارنة
من غير ان يكون بينهما علقة العليّة فليس هذا معنى السّببيّة ولا يصحّ اطلاق السّبب على المقارن وان
كانت القضيّة دائمة وحصر السّببيّة فى هذا المعنى لا وجه له وان اراد الارتباط والعلقة فهو عين المدّعى
ولا نعنى بالسّببيّة الّا ذلك ولا وجه لمنع كونها صفة اوجدها الشّارع فى السّبب وكيف لا يتعقّل ما لا
يحصى من الشّرعيّات كاسباب الحدث له واسباب الطّهارة لها وهكذا الى ما لا يحصى **ثمّ قال**
هذا كلّه فى الشّروط والمانع والجزء وامّا الصّحة والفساد فهما فى العبادات موافقة الفعل المأتى به للمأمور
به ومخالفته له ومن المعلوم انّ هاتين الموافقة والمخالفة ليسا بجعل جاعل وامّا فى المعاملات فهما
ترتّب الاثر عليهما وعدمه فمرجع ذلك الى سببيّة هذه المعاملة لاثرها وعدم سببيّة تلك فان لوحظت
المعاملة سببًا لحكم تكليفى كالبيع لاباحة التّصرفات والنّكاح لاباحة الاستمتاعات فالكلام فيهما
يعرف ممّا سبق فى السّببيّة واخواتها وان لوحظت سببًا لامر آخر كسببيّة البيع للملكيّة والنّكاح
للزّوجيّة والعتق للحرّيّة وسببيّة الغسل للطّهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكامًا شرعيّة نعم
الحكم بثبوتها شرعيّ وحقايقها امّا امور اعتباريّة منتزعة من الاحكام التّكليفيّة كما يقال الملكيّة
كون الشّئ بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه والطّهارة كون الشّئ بحيث يجوز استعماله فى الاكل والشّرب
والصّلوة نقيض النّجاسة وامّا امور واقعيّة كشف عنها الشّارع فاسبابها على الاوّل فى الحقيقة اسباب
للتّكاليف فيصير سببيّة تلك الاسباب كمسبّباتها امورا انتزاعيّة وعلى الثّانى يكون اسبابها كنفس
المسبّبات امورًا واقعيّة مكشوفًا عنها ببيان الشّارع وعلى التّقديرين فلا جعل فى سببيّة هذه الاسباب
وممّا ذكرنا تعرف الحال فى غير المعاملات من اسباب هذه الامور كسببيّة الغليان فى العصير للنّجاسة و
كالملاقاة لها والسّبى للرّقيّة والتّنكيل للحرّيّة والرّضاع لانفساخ النّكاح وغير ذلك انتهى **وفيه** انّه لا
اشكال ولا نزاع فى انّ كلّ وضعىّ يحتاج الى جعل مستقلّ وانّما المدّعى استقلال الكثير من الوضعيّات
بالجعل فالصّحة والفساد فى العبادات عبارتان عن استجماع الشّرائط والاجزاء مع السّلامة عن المانع
وبعد جعل الجزء والشّرط والمانع لا مجال لجعل مستقلّ للصّحة والفساد وتوهّم انّ الصّحة موافقة
المأتى به للمأمور به فاسد فانّ صحّة المأمور به عبارة عن الاشتمال على جميع ما يعتبر فيه وهذه حقيقة

فى معنى الصحّة والفساد وفى انّهما شرعيّان ام لا

صحّة العبادة وامّا موافقة المأتى به له فهو عبارة عن اندراج الجزئى تحت الكلّى وانطباقه عليه والصّحة
ههنا متحقّقة فى الكلّى وتحقّقه فى المأتى به انّما هو الانطباق وليس اندراج الفرد تحت الكلّى الصّحيح عبارة
عن الصّحة فانّها وصف متحقّق فى الكلّى اوّلا وفى الفرد من حيث انّه هو **وبالجملة** فالفرد هو
الكلّى الموجود والصّحة والفساد جهتان فى الكلّى لا انّ انطباق الكلّى على الفرد هو الصّحة **والحاصل**
انّ المأمور به مع قطع النّظر عن اتيان المكلّف به متّصف بالصّحة والفساد بالضّرورة فلا وجه لتفسيرهما بموافقة
المأتى به للمأمور به ومخالفته له وقد عرفت فساد تفسير الصّحة بموافقة الامر وانّ تعلّق الامر بالشّئ علّة
لا تصافه بالصّحة فلا وجه لكونها منتزعة من التّكليف فكما انّهما ليسا مجعولين بجعل مستقلّ فكذا ليسا منتزعين
من الاحكام التّكليفيّة كما انّ الجزئيّة ليست مجعولة بجعل مغاير لاختراع الماهيّة ومع ذلك ليست منتزعة
عن الاحكام التّكليفيّة **والتّحقيق** انّ حقيقة الصّحة والفساد فى جميع الموارد حقيقة واحدة وانّما
الاختلاف فى الآثار فآثار الصّحة فى المعاملات الّتى هى من قبيل الاسباب ترتّب آثارها عليها كما هو الحال فى
جميع العلل فان لوحظ كونها اسبابًا للاحكام التّكليفيّة فلا اشكال فى انّ عليّتها لها مباينة لمعلولها لانّها لا
يخفى على احد مباينة العلّة للمعلول وليس توهّم كون عليّة البيع لجواز الانتفاع بالمبيع منتزعة من الاباحة الّا
كتوهّم انتزاع عليّة النّار للاحراق وانتزاع عليّة الواجب للممكن من الممكن فى وضوح الفساد كيف والعليّة
جهة فى العلّة قائمة بها والمعلول امر مباين لها مؤخّر عنها وامّا اذا لوحظ كونها سببًا للموضوعات فالامر اظهر
كسببيّة البيع للملكيّة والنّكاح للزّوجيّة والعتق للحرّيّة والغسل للطّهارة فانّ الملكيّة والرّقيّة ليستا الّا
كساير الاعراض النّسبيّة مثل الابوّة والبنوّة والاخوّة ومحاذاة شئ لآخر امرًا مباينًا للتّكليف بالضّرورة
كما انّ بعض الامور سبب فى نفسها كالحيازة فانّها فى العرف منشأ للاختصاص والاستحقاق فيما لم يسبقها
حقّ وكان المال بالنّسبة الى جميع النّاس على السّواء فكذا يمكن ان يعتبر الشّارع تحقّقها بتشريع جهة خاصّة
ولا معنى لكونها منتزعة من التّكليف لترتّبه عليها وتأخّره عنها واسنادها الى الشّارع لا بعتبر
حقيقتها ودعوى انّها جهة ثابتة كشف عنها الشّارع جزاف لا مستند لها وعدم كون الامور الوضعيّة
بأسرها كذلك من البديهيّات **نعم** كثير منها ليس للشّارع بالنّسبة اليها الّا التّقرير كسببيّة العقود
والايقاعات لآثارها والتّقرير ليس كشفًا عن امر ثابت وانّما هو اختيار ثبوت شئ لو لم يكن ثابتًا لاثبته فهو
تصرّف غير التّكليف وليس اخبارًا بل انشاء بحكم **والحاصل** انّ كون الملكيّة مباينة للتّكليف
غير منتزعة منها من البديهيّات كما انّ صلوحها للجعل كذلك الا ترى انّ الماليّة فى الاثمان مجعولة للسّلاطين
وهل الشّارع فى هذه الجهة الّا كغيره وانّ الملكيّة ليست كالماليّة وغيرها ممّا لا يخفى على احد صلوحه للجعل
وكذا الحال فى سببيّة البيع لها فانّها من قبيل سببيّة خروج البول والغائط للحدث الاصغر والوطى
وخروج دم الحيض ومسّ الميّت للاكبر وكونها فيها بجعل الشّارع ممّا لا ينكره الّا المكابر وامّا الزّوجيّة

فى الصحّة والفساد وتحقيق ما هو المذهب المختار

فهي علقة من قبيل سائر العلائق ودعوى انها منتزعة من التكليف ليس الا كدعوى كون الابوة والاخوة كك في وضوح الفساد وسببية عقد النكاح لها راجعة الى الشارع جعلا وتقريرا وكذا الحال في الرقية والحرية فان كون شخص رقا للاخر ليس من التكليف كما ان كون شخص سلطانا والاخر رعية او كون شخص اماما او نبيا او وليا ليس تكليفا وليس العتق الا كالطلاق مزيلا للعلقة وسببية الانشاء له بجعل الشارع وتقريره فهل يتوهم ان اعتبار الوقوع عند العدلين في الطلاق وغيره من الشرائط الشرعية من قبيل التكاليف وانه اخبار عما لا يرجع الى الشارع ونبين مما حققناه مواقع النظر في هذا الكلام **ومن الغريب** ما حكم به من ان سببية تلك الاسباب لمسبباتها امورا انتزاعية بناء على كونها مغايرة للاحكام التكليفية كالملكية والزوجية ان قلنا بانها منتزعة من الاحكام التكليفية فان الاحكام التكليفية لا تصلح لان يكون منشأ لانتزاع المسببات وسببية الاسباب لاختلافها في المرتبة وتباين معروضها فلو اغمضنا النظر عن فساد دعوى انتزاع الملكية من جواز التصرف مثلا مع ان كون الشيء بحيث يجوز التصرف فيه تعبير عن الملكية بعنوان منتزع من اثره كالتعبير عن الممكن بانه بحيث يفتقر الى العلة مع ان الامكان ليس منتزعا من الافتقار بل انما الافتقار من اثاره ولوازمه وبالتامل تظهر انظار اخر في هذا الكلام وبما حققناه يتبين فساد ما ذهب اليه من انتزاع اللزوم في البيع للمشتري من اباحة التصرف في المبيع بعد فسخ البائع فسخا الثابتة باطلاق قوله تعالى احل الله البيع **توضيح ذلك** ان معنى الاية الشريفة بزعمه قده انه تعالى احل للمشتري التصرف في المبيع وللبائع التصرف في الثمن ومن المعلوم ان هذا انما ثبت قبل الفسخ واما بعده فلا اثر للبيع فثبوته بعد قوله فسخت المدلول عليه باطلاق الاية منتزع منه اللزوم **توضيح** الفساد ان هذا الكلام على تقدير صحته لا محصل له الا ان اللزوم لازم لاباحة التصرف في المبيع بعد الفسخ فالاية الدالة على الملزوم بالمطابقة تدل عليه بالالتزام واين الالتزام من الانتزاع وكيف يمكن ان يفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي من هذه الجهة فان الحكم التكليفي ايضا قد يكون مدلولا عليه بالالتزام لدليل يدل على الحكم الوضعي بالمطابقة ولا يمكن ان يدعى ان الحكم الوضعي كذلك دائما مع ان هذا لا يترتب عليه شيء من ثمرات النزاع ولا يعقل ان يقع فيه النزاع وليس هذا مقصودا من الانتزاع ولا ربط له بالاستغناء عن الجعل وهذا وجه اخر لاضطراب كلامه في تحرير مرامه من كون الاحكام الوضعية منتزعة من التكليفي مع ان ما تخيله في وجه دلالة الاية بين الوهن وواضح السقوط فان الاطلاق انما يتصور بالنسبة الى القول من حيث هو هو لا بالنسبة الى الاثر وهو حل العقد فالاية لا تدل على الحلية بعد تحقق الفسخ وانما تدل على الحلية من غير تعرض لحال الرافع نفيا واثباتا من حيث كك فالشك في زوال العقد لا يرتفع بما يدل على ترتب اثاره عليه ما دام موجودا والاية دلت على حكم العقد فكيف يمكن دلالتها على بقاء الموضوع **نعم** يمكن الاكتفاء

في بيان بقاء الموضوع بالحكم ببقاء الحكم حال الشك في بقاء الموضوع والدليل انما دل على ثبوت الحكم للموضوع من غير تعرض لحال الرافع وفرق واضح بين تاثير البيع في حل التصرف وبين عدم نفوذ الفسخ ولهذا لا تعارض بين ما دل على سببية العقد وبين ادلة الخيار ودليل الاقالة هذه جملة القول في الاحكام الوضعية والظاهر ان النزاع فيه لفظي بمعنى ان الخلاف انما هو في الاعتداد بالحكم الوضعي في مرحلة تقسيم الحكم وحيث ان الحكم الوضعي في مرحلة تقسيم الحكم وحيثما ان الحكم الوضعي لا ينفك عن حكم التكليفي وان التكليف هو العمدة في الشرعيات اعرض بعضهم عنه واكتفى في تقسيم الحكم بالخمسة التكليفية نظرا الى انه لولا ما يترتب من التكليف على الجهات الوضعية لم يتعلق بها غرض معتد به مما يرجع الى مرحلة العبودية والى هذا يشير قول المحقق البغدادي قده فيما تقدم من كلامه من انه لا يعني استتباع احدهما للاخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام واليه ينظر ايضا ما تقدم من الفاضل التوني قده حيث **قال** والمصنف يمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده فان جريان الاستصحاب فيه يتوقف على كونه ثابتا في الواقع لا مراعات المصنفين له في مرحلة التقسيم واحتسابه في عداد الاحكام وكيف كان فمحصل كلام الفاضل المزبور ما اشرنا اليه **نعم** اختار اخيرا حجية استصحاب حال الاجماع الذي وقع فيه النزاع وهو ابقاء الحكم الثابت للشيء في حال مخصوص بعد زوال تلك الحالة بمجرد احتمال البقاء كما هو الحال في مسئلة المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة والماء المتغير بعد زوال تغيره زعما منه ان الروايات تدل عليه وتخيل انه يجري ابتداء في موضوعات الاحكام التكليفية فيستتبع التعلق بها تبعا لموضوعاتها وهو في الحقيقة قائل بحجية الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه مطلقا من غير تفصيل فان هذا الاستصحاب بزعمه لا ينفك عن تعلقه بالموضوع لا انه يمكن تعلقه بالحكم ابتداء لكنه لا يجوز وهو في اوائل كلامه سلك مسلك المحققين من انكار الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه واثباته بمعنى العمل بالعموم والاطلاق ثم اختار مذهب المثبتين نظرا الى الروايات الا ترى انه لم يذكر وجها لاختصاص الحكم الوضعي او غيره بدلالة الروايات على جريان الاستصحاب فيه **والحاصل** ان كلامه في غاية الاضطراب بحيث لا يكاد يرجع الى محصل ونبين بما حققناه ما فيما اورده عليه او نسب اليه **قال** شيخنا اعلى الله مقامه حجة القول السابع الذي نسبه الفاضل التوني قده الى نفسه وان لم يلزم مما حققه في كلامه ما ذكره في كلام طويل الخ ثم نقل كلامه المتقدم وهو من الغرائب فانه لم ينسب الى نفسه هذا التفصيل وليس في كلامه ما يصلح لان يكون دليلا عليه بل قد صرح بتسوية الحكم الوضعي للحكم التكليفي في عدم جريان الاستصحاب فيه حيث **قال** بعد ما فرغ من بيان عدم جريانه في الاحكام التكليفية اما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع الخ **ثم قال** بعد ما فرغ من نقل كلامه قوله اولا والمصنف يمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده **فيه** ان المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه

الذی ذکره وهو اعتبار الاستصحاب فی موضوعات الاحکام الوضعیة اعنی نفس السبب والشرط والمانع لا فی التفصیل بین الاحکام الوضعیة اعنی سببیة السبب وشرطیة الشرط والاحکام التکلیفیة وکیف لا یضر فی هذا التفصیل منع کون الحکم الوضعی حکما مستقلا وتسلیم انه امر اعتباری منتزع من التکلیف تابع له حدوثا وبقاء وهل یعقل التفصیل مع هذا المنع انتهی **ومحصّل** کلامه انه زعم ان اللازم من کلام الفاضل المزبور جریان الاستصحاب فی الاسباب والشروط والموانع التی هی موضوعات للسببیة والشرطیة والمانعیة وان مذهبه انما هو جریان الاستصحاب فی نفس تلک الاحکام ومنشأ التوهم هو قوله فظهر مما ذکرناه ان الاستصحاب المختلف فیه لا یکون الا فی الاحکام الوضعیة اعنی الاسباب والشرائط والموانع للاحکام الخمسة من حیث انها کذلک وهو توهم فاسد فان غرضه ان السبب والشرط والمانع اذا کانت احکاما وضعیة یجری فیها الاستصحاب من حیث انها اسباب او شروط او موانع کما صرح به فی ذکر الامثلة حیث **قال** فان مرجعه الی ان النجاسة کانت ثابتة قبل زوال التغیر فکذلک یکون بعده ویقال فی المتیمم الی ان قال فان مرجعه الی انه کان متطهرا قبل وجدان الماء فکذا بعده والطهارة من الشروط فقوله والطهارة من الشروط تصریح بان الشرط هو حکم وضعی وهو الطهارة یجری فیه الاستصحاب فظهر ان الامر لیس علی ما زعمه من مدعی الفاضل اختصاص الاحکام الوضعیة بجریان الاستصحاب فیه واثبات التفصیل بین الاحکام الوضعیة والاحکام التکلیفیة واللازم من کلامه ونتیجة دلیله التفصیل بین موضوعات الاحکام الوضعیة ونفس الاحکام التکلیفیة فان هذا کلام لا یصدر عن عاقل فکیف یمکن ان یتفوه بذلک الفاضل مع ما هو علیه من المنزلة والجلالة فانه من اساطین الفن فکیف یشتبه علیه الفرق بین السببیة وذات السبب حتی یدعی التفصیل بین الحکم الوضعی والتکلیفی وفی مقام بیان هذا المدعی یتصدی للتفصیل بین موضوعات الاحکام الوضعیة ونفس الاحکام التکلیفیة مع انه لا تقابل بینهما وانما التقابل بین الموضوعات والاحکام وبین الاحکام الوضعیة والتکلیفیة لا بین الاحکام التکلیفیة وموضوعات الاحکام الوضعیة ولیس فی کلامه ما یدل علی هذا التفصیل وای دلیل اقامه علی ذلک والحاصل ان ذلک من خرافات الاوهام وقد تبین ان المدعی هو الفرق بین الاحکام وموضوعاتها ومتعلقاتها کما صرح به الشیخ الحر قده وان الموضوع للحکم اذا کان حکما وضعیا یجری فیه الاستصحاب من حیث انه من الموضوعات بشهادة الاخبار ولیس هذا تفصیلا ایضا فی المسئلة بل انما هو تنبیه علی ما هو الواقع فان الاستصحاب بالمعنی المتنازع فیه یرجع لا محالة الی ذلک فظهر ان المنع المزبور لا یضر فی التفصیل بین الاحکام الوضعیة والتکلیفیة حیث ان المفصل لا ینکر ثبوت الاحکام الوضعیة فی الواقع ومغایرتها للاحکام التکلیفیة وانما غرضه انه لا حاجة الی الاعتداد بها فی مقام تقسیم الحکم وان الاولی الاقتصار علی الخمسة التکلیفیة لان مرجعها الیها بمعنی ان العمدة انما هو ما یترتب من التکالیف علی الوضعیات **نعم** لا یعقل انکار الاحکام

الوضعیة ومنع ثبوتها فی الواقع والبناء علی انه لیس الحکم الا التکلیفی ومع ذلک یختار هذا المنکر جریان الاستصحاب فی الحکم الوضعی لا الحکم التکلیفی وهذا ایضا اظهر من ان یخفی علی جاهل فضلا عن مثل هذا الفاضل فهل یخفی علی احد توقف جریان الاستصحاب فی الحکم الوضعی دون الحکم التکلیفی علی مغایرته له ولم یذهب احد الی ما زعمه من ان الحکم الوضعی امر اعتباری منتزع من التکلیف تابع له بل لا معنی لتاصل الحکم التکلیفی وکونه منشأ لانتزاع الحکم الوضعی بل انما هو مجرد عبارة لا یعقل ان یکون له معنی کما یظهر بالتامل فیما حققناه **ثم قال** قوله وعلی الاول یکون وجوب ذلک الشیء او ندبه فی کل جزء من اجزاء ذلک الوقت ثابتا بذلک الامر فالتمسک فی ثبوت الحکم فی الزمان الثانی بالنص لا بثبوته فی الزمان الاول حتی یکون استصحابا **اقول** فیه ان الموقت قد یتردد وقته بین الزمان وما بعده فیجری الاستصحاب انتهی **وفیه** ان مقتضی القاعدة فی مثل المقام الاخذ بالقدر المتیقن والرجوع فی المشکوک فیه الی الاصل فاذا دار امر غایة الصیام وهو اللیل بین ان یکون باستتار القرص وبین ان یکون بذهاب الحمرة فیرجع فیه الی البراءة او الاشتغال والفاضل لا ینکر الرجوع الی الاصلین فی موردهما وانما غرضه الاستغناء عن التعویل علی الوجود السابق فی المقام وما حکم به الاستناد فانه من الرجوع الی الاستصحاب لا معنی له فان الاستصحاب بمعنی مجرد التعویل علی الوجود السابق من حیث هو کذلک لا حاجة الیه فی المقام فانه من قبیل استصحاب وجوب الصیام اذا احتمل فیما بعد المغرب استنادا الی وجوبه فی النهار مع ان کل ما یذکره فی اول کلامه من الانکار للمتنازع فیه انما هو مع قطع النظر عن الاخبار والا فهو ایضا فی آخر کلامه بالاستصحاب المتنازع فیه نظرا الی الاخبار مع ان استصحاب النهار لیس من قبیل المتنازع فیه بل انما هو من موارد القاعدة الشریفة علی ما ستتضح انشاء الله تعالی فی التنبیهات واستصحاب نفس الحکم مع الشک فی الموضوع وعدم احرازه بدیهی الفساد بما حققناه بل دفع الاعتراض علیه بالنقض بالشک فی النسخ فان الشک فی الرافع لا حاجة فیه الی التعویل علی الحالة السابقة بل انما هو مجری القاعدة الشریفة **ثم** صعب علی جماعة تعقل کون النسخ دفعا فی الاحکام الشرعیة حیث انه یستلزم الجهل فهو انتهاء الامد فالنسخ اظهار للغایة المجهولة ولکنه توهم فاسد فانه لا یصح اطلاق الرفع والنسخ علی الاخبار بالغایة الثابتة من اول الامر لعدم العلاقة المصححة ولا داعی الی هذا التکلف فان الحکم الشرعی انما ثبت دائما ولا یزول الا بمزیل فالحکیم عالم بانه سیرفعه لما یراه من المصالح کما ان البائع قد یعلم بانه سیفسخ البیع ولا منافی هذا عدم کون البیع من اول الامر موقتا فان البیع الموقت غیر معقول مع انه قد یشترط لنفسه الخیار للتمکن من الفسخ الذی یریده جزما وهل یخفی علی احد ان النکاح مع الجزم بالطلاق لیس تمتعا وانه فرق بین البناء علی الطلاق والعلم بتحققه منه وبین التمتع فای منافاة بین ایجاب الشیء من غیر ان یقیده بوقت وبین العلم برفعه بعد حین وهکذا العلم بالعزل عن المناصب لیس توقیتا وفرق بین العلم بالعزل والبناء علیه

مختلفة لم يحكم العرف بدوام الحكم وثبوته في يوم آخر لم يدل الدليل على ثبوته فيه وكان الدوام الواقعي تابع لدوام السبب فكذا العلم بالاستمرار تابع لدلالة دليل عليه فمع العلم باختلاف حال الاحكام في الدوام و العدم لم يتعقل الجزم بخصوص الدوام بمجرد الثبوت او التكرار لعدم استناده الى دوام سببه فاذا ثبت وجوب الصلوة عند الزوال في ايام فانما يحكم العرف بالدوام اذا استفاد العلية من ظاهر الدليل او بلغ التكرر مثابة يوجب الحدس بالعلية **وبالجملة** فحكم العرف بالدوام مع قصور الدليل عن الدلالة عليه لا معنى له واستكشاف هذا المعنى من التكرر مع قيام احتمال كونه قضية اتفاقية غير معقول وفاز عمه من استناد حكم الاصحاب قدهم في بعض الموارد بالبقاء الى ذلك واضح الفساد فالشك في حدوث التكليف بالقصر انما لا يعتنى به لقيام الادلة على ان السفر مانع وان الحكم اولا هو التمام وقد تقدم ما يتضح به هذا المعنى غاية الاتضاح وكذا الحيض مانع عن تنجز التكليف على الحائض لعدم تمكنها من العبادة على الوجه المامور بها وليس استصحاب الحكم في المقامين من جهة حكم العرف بالدوام مع عدم قيام دليل على وجود المقتضي للثبوت بل ليس الاستصحاب في جميع الابواب الا بعد العلم بوجود المقتضي فالاستصحاب في المثالين ليس الا عبارة عن اصالة عدم السفر والحيض فان اصالة عدمهما ليس الا ان مقتضى القاعدة عدم الاعتداد بهما وتنزيلهما منزلة العدم وكيف يتوهم انه لولا ثبوت الحكم عند الزوال لم يكن سبيل الى البناء على ثبوته مع الشك في الحيض والسفر وهل هما الا كالشك في الحدث المقارن للوضوء والغسل المانع عن تاثيرهما **والحاصل** انه لا اشكال في حكم الاصحاب بالاتمام وتنجز التكليف مع الشك في السفر والحيض وان لم يتكرر التكليف بالنسبة الى الشخص قبل هذا الشك كما اذا كان اول بلوغه وتكرره بالنسبة الى غيره لا يوجب دوامه بالنسبة الى من لم يحدث بالنسبة اليه تكليف وهل الشك في المقامين الا كغيرهما من سائر الموانع وكون التكليف في كل يوم مسبوقا بالعدم لا ينافي الاستصحاب فانه لا يختص بالشك في الرافع بل يعم الشك في الدفع ولا يحتمل العرف ان الحكم بالنسبة الى الحائض والمسافر بعد الثبوت بالضرورة واما الشك في النسخ فقد عرفت انه ايضا شك في الدفع فقط واما مسئلة الشك في بقاء الكرية فهي وان كانت مبتنية على المسامحة العرفية الا انها لا تشبه المقام فان الكرية صفة تعرض الماء كما هو الحال في جميع اقسام الكم والماء شخص واحد ذو اجزاء خارجية ولا اشكال في ان الشك في زوال الاعراض شك في ارتفاع الوصف مع بقاء الموصوف وان كان العروض باعتبار الجزء المشكوك في زواله ولكن الكرية التي هي عبارة عن مرتبة معينة من الحجم المنطبق على المقدار المعلوم من الوزن غالبا انما تعرض المجموع الذي هو عين المقدار الباقي بعد انتفاء بعض الاجزاء فان المغايرة في المركبات انما هي بين الاجزاء لا بين المركب وكل جزء فالمركب الاولي وان زال الا ان الباقي ليس مغايرا له وانما هو مغاير للجزء الزائل والكرية كانت عارضة للمجموع ولا تغاير بينه وبين الباقي فان ما بقي وان كان جزء منه لكن لا مغايرة بينهما فالمركب

في انه لا اشكال في حكم الاصحاب بالاتمام ونجز التكليف مع الشك في السفر والحيض

الاعتباري فالمجموع عين الاجزاء لا عين كل جزء منه ومنه يظهر الحال في مسئلة وجوب التناقص بعد نقد بعض الاجزاء واما الامور التدريجية كالزمان فان المستصحب فيه هو الامر الاعتباري المنتزع من مجموع الزائل والمتجدد فالزمان شيء واحد لا يزول الا ببلوغ غايته ان كان معينا كاليوم والاسبوع والشهر والسنة وهذا لا ينافي كونه غير قار لا يجتمع اجزائه في الوجود فان التركيب من الموجود والمعدوم ضروري الاستحالة وسنزداد اتضاحا انشاء الله فيما سياتي **وبالجملة** فالفرق بين هذه الموارد وما نحن فيه في غاية الظهور ومع ان الاستصحاب في هذه المسائل ايضا ليس مبتنيا على ما افاده وهو التخيل العرفي وتبين تمام فساد ما نسب الى الغزالي من التفصيل بين ما اذا كان الحكم ثابتا بالاجماع وغيره باثبات الاستصحاب في الثاني ونفيه في الاول فان هذا التوهم انما نشأ من عدم الخبرة والغفلة عن ان استصحاب حال الاجماع في لسان اهل الصناعة عبارة عن التعويل على مجرد الحالة السابقة وان احتمل زوال الموضوع كما في مسئلة المتيمم والماء المتغير وقد صرح الشهيد قده بذلك وعرفت ان الاستصحاب عندهم ينقسم الى اربعة اقسام وان استصحاب حال العقل عندهم عبارة عن التعويل على قبح العقاب بلا بيان ورجحان استصحاب حكم النص المعتبر عنه بالعموم والاطلاق ايضا عبارة عن الاخذ بالمقتضي عند الشك في المانع **نعم** لا يخلو كلام الغزالي في المقام عن اضطراب يوهم التفصيل المزبور ولكن المحيط بكلمات اهل الفن لا يخفى عليه انه ليس مذهبا لاحد ولا يغتر بمثل هذه الكلمات مع ان التامل في اطراف كلامه يكفي في اندفاع هذه الشبهة **قال** المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسياتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة الدليل فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه فان كان لفظ الشارع فلابد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلة جامعة واما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البرائة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وكذا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهنا دقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم بصيغته تشمل محل الخلاف

في نقل كلام الغزالي

في ظهور شمول الحكم علي عدم التخصيص مع استصحاب العموم

احد العنوانين لا يدفعه شمول الحكم لاحدهما **ومنه** يظهر سرّ اتحاد اصالة عدم التخصيص مع استصحاب العموم فانهما على ما قرّرنا اصل واحد كما انه اندفع الاشكال في ان المستصحب ان كان هو الشمول الواقعي فهو انما يتم في الشك في النسخ وان كان هو الشمول اللفظي فلا مجال للشك فيه حيث انه امر وجداني كما انه ظهر سرّ ما افاده المحقق من ان الاستصحاب عبارة عن الاخذ بمقتضى عقد النكاح عند الشك في وقوع الطلاق وانه عمل بالعموم فان العقد ليس من الادلة ولا معنى لدلالته على عدم تاثير خلية وبرية في الطلاق على ما عرفت واما اصالة الحقيقة فلان الكلام يدل على المراد دلالة انية فان العلم بان صدوره عن المتكلم انما هو للافادة على حسب ما يصلح له اللفظ بحسب القرينة او الوضع يستلزم العلم بارادة ما يطابقه ففيه مرحلتان ومرتبتان حضور المعنى في الذهن السامع والتصديق بارادة المتكلم الافادة بالنسبة اليه **اما الاولى** فالمقتضي له الوضع والشرط العلم بالوضع والمانع القرينة المعاندة **وفي الثانية** المقتضي كونه في مقام الافادة والشرط علمه بالوضع والمانع اما التعمد في خفاء القرينة مع ارادة خلاف ما يظهر من اللفظ او غفلته او خطائه كما ان المانع من فهم المخاطب اما خطائه او غفلته او اختفاء القرينة عليه ولا بدّ من العلم بالمقتضي في المرحلتين والشرط والمانع تدفع بالاصول فالذي يعول فيه على الاصل انما هو عدم المانع **نعم** اذا كان شيء من المقتضي والشرط مسبوقاً باحرازه بالاصل في مقام آخر كان احرازه بالاصل كما يحرز الطهارة عن الحدث مع انه شرط والزوجية مع انها موضوع ومقتضي لحلّ الوطي باصالة عدم المانع عن الوضوء المحقق والعقد المعلوم تحققه وكيف كان فالمعول انما هو هذا الاظهر ان اللفظ لو خلي وطبعه يفيد العلم افادة ضرورية فانه من القضايا التي قياساتها معها ونبين فساد ما اشتهر من انه لو خلي وطبعه افاد الظن وان كون اعتبار اصالة الحقيقة من باب الغلبة من الاغلاط كما ظهر اتحاد اصالة عدم القرينة مع اصالة الحقيقة كما ان الدلالة ليس الا الكشف عن المراد في مقام الافادة التي تتوقف على الكلام فان الايجاب للخطور ليس دلالة فانه ليس علماً والتصور انما يكون علماً اذا كان معرفة لا مجرد الخطور كما يتوهم ولا معنى لمعرفة شيء باللفظ وهذا معنى تبعية الدلالة للارادة والشرط في اخذ الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز فان ارادة افادة حكمين من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين كتعميم كل شيء طاهر او حلال الى الشبهة الحكمية والموضوعية وعدم تحقق التناقض في اجزاء الكلام الواحد ومعنى ان للمتكلم ما دام متشاغلاً بالكلام له ان يلحق به ما شاء من اللواحق وان الالفاظ المفردة ليست موضوعة للمعاني بل انما الوضع للتركيب فان الوضع انما هو لما يحصل من الكلام وهو حكم واحد وان توقف على الات لا تخفى ويتبين ايضاً ان التفصيل بين الشك في قدح العارض وعروض القادح في المقام كتوهم ان للالفاظ خصوصية في جريان هذه الاصول وانه تعبد عقلائي للاسناد الاغلبي وانها اصول متبينة ناش عن قلة التامل وعدم البضاعة اما التفصيل فقد يؤيد بتوقف جماعة

في توهم ان جريان الاصول في الالفاظ من باب حجية الظن المطلق

في الضمير الراجع الى بعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل والمجاز المشهور والامر الواقع عقيب توهم الحظر مع ان الوجه في الاولين العلم الاجمالي بصرف ظاهر غير معين وفي الثالث مساواة الشهرة للوضع في احداث العلقة بين اللفظ والمعنى فانها في اول مراتبها مرجوحة بالنسبة الى الوضع ثم بالاشتداد تساويه ثم يترجح عليه الى ان يهدم اساسه ويزيل اثره فلا محالة في بعض المراتب يؤثر الاجمال الضرورة استحالة الطفرة وفي الرابع ان الامر حقيقة في الجامع بين جميع موارد استعماله الا في خصوص الوجوب لكونه مفاد التكليف او نفيه او الوضع كالحجية والطهارة والصحة وغيرها انما هو من الثبوت وخصوصية المورد والجامع هو البعث على الفعل اما برفع المانع كما في الاباحة والتخيير واما باحداث المقتضي كما في الحجية والتكليف والامر بالغسل المفيد للنجاسة ولتوضيح الحال في هذا مقام آخر **واما** توهم ان للالفاظ خصوصية بجريان الاصول فيدفعه ما تقدم من ان المناط شيء واحد وهو الاخذ بالمقتضي عند احتمال المانع ولا معنى لمدخلية المورد في جريان الاصل فان القاعدة لا تعقل ان يختلف باختلاف الموارد ضرورة ان الخصوصية الشخصية لا تغير الماهية الكلية وقصور الضابط عن الجريان في المورد ينافي كونه ضابطاً وليس مجرد تعبد بان لا نعلم مناطه كي يجب الاقتصار على مورد اليقين بل من المعلوم عدم جريانه الا في خصوص دفع الموانع وهذا مما لا يختلف فيه الحال عند العقلاء بالنسبة الى الالفاظ وغيرها على ما ستتضح وانه نعم مع ان هذه ليست سوى مشابهة بل انما الاختلاف باختلاف المورد ولا جامع الا ما ذكرنا مع ان العاقل من حيث هو كذلك انما يعمل بما يعلم تحققه ولا معنى لجعل العقلاء وانشائهم ضابطاً للعمل والذي دل عليه الدليل انما هو ما ذكرنا من غير فرق بين الموارد لاتحاد المناط مع ان المعلوم احراز الدلالة بالاصول القطعية وضرورتها ان الظاهر منهما وهذا لا يمكن الا بصلوح الاصول في انفسها لذلك ولا يعقل ان يكون هذا معاملة معهم من غير ان يصير الدليل دليلاً **ان قلت** انه بهذا بطل الطريقية للادلة الاجتهادية فان المناط والمعول انما هو الاصل الجاري فيها كما في نفس الاحكام على نسق واحد فما معنى كونها ادلة مثبتة للواقع كاشفة عنها حاكمة او واردة على الاصول العملية وما الفرق بين الاصل العملي والدليل الاجتهادي **قلت** لا اشكال في ان الاثبات انما هو افادة العلم وانما تدور الواسطية في الاثبات مدار علاقة العلية والمعلولية بين الوسط والنتيجة وهذا مما لا يقبل الجعل اثباتاً ونفياً فغير العلة لا معنى لجعله علة الا اذا كانت العلية من الاحكام الوضعية كالجماع للجنابة والحدث لنقض الطهارة وغيرهما وهذا غير ما نحن فيه فان المقصود ان في الاثبات الوسطية بالنسبة الى غير الواسطة في الثبوت والمعلول او احد المعلولين لعلة مستحيلة وان كانت العلية والمعلولية قابلتين للجعل في الجملة وكذا نفي الوسطية في الاثبات عما هو وسط في نفسه باعتبار الاشتمال على العلة فحقيقة جعل الشيء وسطاً ترتيب اثار الوسط عليه في ظاهر الحال الى ان ينكشف الواقع فالدليل الدال على

في بيان ان الاصول في الالفاظ مثبتيّة

الاعتبار وفقاهتي لا محالة وان كان نفس الدليل اجتهاديا فحيث تبين ان دليلية الدليل انما يكون باصل
تعبدي فكذا قد يكون باصل عقلي بل التحقيق ان كلا من الصدور ووجهه والدلالة تثبت عند الحجية
باصل عقلي ولا تعبد في شيء من هذه المراحل وكيف كان فالدليل انما هو المفيد للعلم وغيره ليس
دليلا لعدم انكشاف الواقع به وبقاء الجهل بعد قيامه فدليليته انما هو بالاصل فمعنى كون الدليل
ناظرا الى الواقع كاشفا عنه كونه كذلك بالذات اي لو خلي وطبعه ومع خفاء الجهات لا معول الا
الاصول بمعنى ان التعويل على المقتضي انما هو بالاصول وهذا معنى انكشاف الاحكام بشرط الجهل
مع انهما متنافيان فالجاهل ما دام جاهلا قد ينكشف له الواقع انكشافا اصليا وقد ياخذ بالوظيفة
الصرفة وقد ياخذ بما هو امر بين الامرين كالاستصحاب الجاري في غير الدلالة ومن هنا انكشف السر
عن سر تقديم الادلة الاجتهادية على الاصول فان المرجع الى تقديم الاصل الجاري في الدلالة على الاصل
الجاري في المدلول تحكيما كما هو مطرد في كل اصل سببي ولتوضيح الحال مقام اخر **فتحصل** انه لا
منافاة بين كون شيء دليلا اجتهاديا كاشفا عن الواقع مثبتا له وبين كون المنشأ والمناط في الدليلية
جريان الاصل فيه حتى انه هو المعول في الحقيقة بل قد عرفت مما حققناه ان الكلام لو خلي وطبعه افاد
العلم افادة ضرورية والدليلية انما هو بالاصول **اللهم** الا ان يكون الدلالة خفية لدقة الموازين
العرفية كما هو الواقع فيما اختلفوا فيه وخفي على المهرة الاساطين فان استفادة المراد منوط
بالانظار وترتيب المقدمات وظهر مما حققنا ايضا فساد ما توهمه من قارب عصرنا من الاصوليين
قدس سرهم وشاع بين طلبة العصر من ان الاصول الجارية في الالفاظ اصول مثبتة فان استصحاب عدم
المانع لا معنى له الا الاخذ بالمقتضي كما ان استصحاب الاثر لا معنى له الا عدم الاعتداد باحتمال
المانع من جهة التنافي بين المانع والمقتضي ودوران الامر بينهما لا ينفك الاخذ باحدهما عن عدم
الاعتداد بالاخر كما ان عدم الاعتداد باحدهما ليس الا الاخذ بالاخر واما الاستصحاب بنفس الدلالة
فلا مجال لتوهم كونه مثبتا حيث ان ذات المستصحب لا يجب ان يكون امرا شرعيا بالضرورة والاثر
المترتب على الدلالة ليس الا ثبوت الحكم الشرعي والحكم بتنجز الواقع المدلول عليه بالدليل ومنعه
امر شرعي بل لا اثر للاصل في موارده الا ذلك فان استصحاب الحكم وجودا وعدما او موضوعه لا
حقيقة له الا التنجز والدفع ولا واسطة بين الدلالة والتنجز اثباتا ومنعا فلا وجه لتوهم كون
الاصل الموجب له مثبتا ولا فرق بين هذا الاصل وسائر الاصول **وبالجملة** فالتنجز والدفع
من الدلالة الظاهرية الترتيبية ولا اثر للاصل في جميع الموارد الا ذلك فقولهم ان استصحاب
الحكم الشرعي يترتب عليه حكم مماثل للحكم الواقعي لا معنى له الا انه ان كان تكليفا تنجز وان كان
عدمه يدفع تنجزه وقولهم ان استصحاب الموضوع عبارة عن ترتيب احكامه الشرعية عليه لا حقيقة

في بطلان تقسيم الاصل الى العملي واللفظي

فعلية ما في الواقع من الاحكام الثابتة له فافهم **ان قلت** ان ثبوت الحكم في الواقع لموضوعه
ليس من الاثار الشرعية للدلالة بخلاف وجوب الانفاق على الزوجة فانه من الاثار الشرعية الثابتة
للزوجية المحكوم ببقائها باستصحاب الحيوة وجواز الدخول في الصلوة المترتب على الطهارة المحكوم
ببقائها باستصحابها او باستصحاب عدم الحدث فلا وجه للقياس فان الفرق في غاية الوضوح **قلت**
ان الحجية من حيث الدلالة ليست الا كالحجية من حيث الصدور او وجهه ولا اشكال في ثبوت الاول
بالدليل الفقاهتي فان الدليل الدال على اعتبار الخبر الواحد على ما زعم اصل يعتبر الجهل في موضوعه مع
ان اثر هذا الاصل ليس الا ثبوت مفاد الدليل فالاصل الجاري في الشك في المراد كالاصل الجاري في
الشك في الصدور مع انه لم يتوهم احد انه اصل مثبت ولو جاز كون الحجية من حيث الصدور التي هي
اصل تعبدي مثبتا جاز كون الحجية من حيث الدلالة كذلك مع ان التحقيق ان شيئا منهما ليس مثبتا
لما عرفت من ان الدليلية حقيقتها الكشف اي افادة العلم وجعل الجاهل منزلة العالم وترتيب اثار
العلم على الجهل تصرف وضعي لا مانع من صدوره من الشارع بل لا اشكال في صدوره منه وهو
من الوظايف الشرعية فان مرجعه المعذورية اثباتا ونفيا فلا يجب ان يكون ما يترتب على الاصل
حكما تكليفيا والثبوت في مرحلة الظاهر حكم شرعي بل قد عرفنا ان الاصل لا مفاد له في موارده
الا ذلك مع ان كون الاصل مثبتا تناقض حيث ان الاثبات عبارة عن الكشف والاصل وظيفة
الجاهل وهذا ما اشار اليه الحنفية من ان الاستصحاب حجة في الدفع لا في الاثبات والحاصل
ان الاثبات ليس ما يتوهم من انه ترتيب غير اللوازم الشرعية وسيتضح هذا المعنى انه نعم وانه لم
يقل احد بحجية الاصل المثبت ولا يعقل ان يكون اصل من الاصول مثبتا من غير فرق بين كونه شرعيا
او عقليا **واتضح** مما مر فساد ما اشتهر من تقسيم الاصل الى قسمين عملية ولفظية كانهم
زعموا ان هذه الاصول عملية حيث انها اعتبرت من باب الكشف اي الظن النوعي ببناء العقلاء
ولهذا لا مانع من كونها مثبتة اي ترتب غير الاثار الشرعية عليها فالاصل اللفظي انما هو لاستكشاف
الواقع بخلاف البرائة مثلا فانه وظيفة الجاهل وقد عرفت فساده وانه لا معنى للاصل الا وظيفة الجاهل
وان الاستصحاب في نفس الاحكام وموضوعاتها ومباديها اصل واحد وانما الاختلاف في جنس
الموارد فكونها عملية لا ينافي كونها [illegible] فهو بعينه الاصل العملي الجاري في الحكم الا ان الجاري ثمة يفيد
العلم فالتنزيل العملي صار علما ظاهريا فان الاصل تنزيل الجاهل منزلة العالم [illegible]
من باب الكشف النوعي ناش عن قلة التأمل بل الكشف اثر الاصل باعتبار خصوصية المورد و
هذا الكشف كشف اصلي لا ظني ولا علمي **نعم** له اضافة الى النوع من حيث ان الدلالة لنا
بالاصل مقتضى الطبيعة على ما بيناه وليس الظن مقتضى النوع ولا معنى للاستناد الى الاسناد

فى ان الغلبة من حيث هى لا تصلح مرجحا

الاغلبى فى مقام التفهيم فانه مكابرة الوجدان مع انه لو تم فانما ينتج حجية الظن الشخصى من اى سبب حصل وهو خلاف الاجماع والتعبد بالظن النوعى تعبد بالجهل ولا معنى للركون اليه مع ان غلبة استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى حيث لم يحصل منها الظن بالمراد لا تصلح مرجحا مع ان من الواضح ان المستند انما هو الوضع وان لم يكن هناك استعمال فى معنى فضلا عن الغلبة فلو قطع النظر عما يدعى من غلبة الاستعمال ايضا لم يحمل اللفظ الا على المعنى الحقيقى ولهذا اذا نقدم اصل الحقيقة على المجاز المشهور **والحاصل** ان الغلبة من حيث هى كك لا تصلح مرجحا وانما هى من اسباب الظهور فيجب دوران الامر مداره من اى سبب كان لا الاعتماد على نفس السبب ولا وجه لخصوصية هذا من بين الاسباب وظهر مما مر فساد ما قيل من ان تلك الاصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع اهل اللسان فى باب الاستفادة مع انها اصول عدمية لا يستلزم القول باعتبار الاستصحاب مط اما لكونها مجمعا عليها بالخصوص واما لرجوعها الى الشك فى الرافع فان كونها قواعد لفظية لا معنى له الا جريانها فى الالفاظ ولا يعقل اختصاص المورد بالقاعدة والاجماع على العمل بها عين مطلب المستدل فانه انما استدل به على صحة القاعدة فكيف يكون ردا عليه وباب الافادة ليس مما يصلح لتضييق دائرة الضابط واما كون الاصل عدميا فلا معنى له لما عرفت من ان الاخذ بعدم الرافع عين الاخذ بمقتضى المقتضى وليس للعدم دخل فى جريان الاصل بل انما المانع يحكم بعدمه ولا يعتنى باحتمال وجوده فاصل العدم لا يجرى الا فى الرافع يعنى ان الذى قام الدليل على ان مقتضى الاصل الحكم بعدمه انما هو الرافع الا ترى ان الشرط لم يقل احد بان الاصل عدمه مع انه ايض مسبوق بالعدم الازلى وسيزداد هذا اتضاحا انشاء الله فليس عدم كل شئ مطابقا للاصل فما شاع من ان الاصل فى كل شئ العدم من الاغلاط وكون الوجود مسبوقا بالعدم الازلى معنى وكون القاعدة مقتضية للبناء على عدمه معنى اخر فالشرط مع انه مسبوق بالعدم الازلى لا يجرى فيه الاصل والمانع وان لم يعلم بحالته السابقة يحكم بعدمه فانه مقتضى الاصل الجارى فيه خاصة **ومنها** ما تقدم ايض من ان شيئا من احتمال المعارض والمعارضة لا يعتنى بهما بعد الفحص مع عدم العلم بالحالة السابقة فان احتمال معارضة الموجود لا دافع له الا هذا الاصل فان المعارضة ليس مما علم عدمها سابقا وشك فى ثبوتها الا خفاء بالضرورة **ومنها** ما تقدم ايض من بناء العقلاء على ذلك فى امورهم كادعاء انه الله قله واكثر من تاخر عنه وما قيل من انه لولا ذلك لاختل نظام العالم واساس عيش بنى ادم وانه مركوز فى جبلة الحيوانات فان المعتمد انما هو المقتضى عند الشك فى المانع لا الحالة السابقة من حيث هى كك فمع الشك فى المقتضى والشرط لا ياخذ عاقل بالحالة السابقة كما انه مع الشك فى المانع يحكم بعدمه وان لم يعلم بالحالة السابقة الا ترى انه لا يتامل عاقل فى ترتيب اثار الحيوة عند الشك فى الموت وان كان الشك من جهة عدم العلم بتاريخ الولادة وكذا الاشكال عند

فى عدم حجية الغلبة

العقلاء فى عدم الاعتناء باحتمال انقضاء اليوم والسنة والشهر مع الشك فى الانقضاء مع دوران الامر بين امرين لا مرجح لاحدهما ولا سبيل الى الظن به فهل يتامل احد فى عدم الاعتناء باحتمال انقضاء الشهر وان كان من جهة الجهل باوله وباحتمال انقضاء النهار وان كان من جهة الجهل بمقداره وربما يورد على هذا الدليل ايض بان بناء العقلاء انما يسلم فى موضوع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم فى امورهم عاملون بها الا ترى انهم لا يكاتبون من عهدوه فى حال لا يغلب فيه السلامة فضلا عن المهالك الا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحيوة ولا يرسلون اليه البضايع للتجارة ولا يجعلونه وصيا فى الاموال وقيما على الاطفال ولا يقلدونه فى هذا الحال اذا كان من اهل الاستدلال وانهم لو شكوا فى نسخ الحكم الشرعى يبنون على عدمه ولو شكوا فى رافعية المذى للطهارة فلا يبنون على عدمها **وبالجملة** فالذى اظن انهم عند بنائهم فى الشك فى الحكم الشرعى من جهة النسخ على الاستصحاب **نعم** الا انا فانهم لو شكوا فى بقاء الحكم الشرعى فليس عندهم كالشك فى حدوثه فى البناء على العدم ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص فانها امارة على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود والكلام فى اعتبار هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم فى باب اصالة البرائة ثم نقل ما فى العدة **وفيه** ما عرفت سابقا من ان بناءهم انما هو على العمل بالاصل وان حصل الظن بخلافه ودعوى عمل العقلاء بالظن الناشى عن الغلبة لا تكاد ترجع الى محصل فان الظن فى نفسه لا حجية فيه ولا وجه للركون اليه والغلبة لا حجية فيها عند العقلاء فان العاقل انما يدرك ما هو الواقع فيعتمد عليه **ومن المعلوم** انه لا حجية فى الغلبة ولهذا لا يجوز الركون اليها فى الشرعيات والخروج عن الاصول حيث كانت الغلبة على خلافها فقد حديد ولو كانت حجة عند العقلاء لوجب الركون اليها فهذه الدعوى جزاف مكابرة للوجدان ولا يلتزم بها مدعيها فضلا عن غيره ولو فرض ثبوت ما ادعاه فلا مناص عن كون حجية الظن باصل عقلائى لما عرفت من ان الدليل الدال على اعتبار غير العلم اصل لا محالة حيث ان الظن ايضا جهل فحيث جاز ان يكون عند العقلاء اصل يثبت به حجية الظن فلم لا يجوز ان يكون عندهم اصل يعتمدون عليه فى امر اخر فان كان الغرض امتناع ان يكون عند العقلاء اصل يعولون عليه كما يظهر منه فى موضع اخر فهو ينافى الاعتراض بامكان حجية الظن عقلا بل وقوعه مع الانفتاح وان كان الغرض المنع من الوقوع فقد عرفنا انه مكابرة للعيان كما تشهد به الاساطين والاعيان وما ذكر من الامثلة لا ينافى ما ادعيناه فان حجية الاصل لا ينافى حسن الاحتياط وعدم التقليد مع الشك فى الحيوة مما لا معنى له وما اعترف به من استصحاب عدم النسخ بعدم لما نسبناه وتاييد للاستدلال حيث ان هذا ليس من جهة الظن بالبقاء واما ما بعد

فولدوكالانصاف **ومنها** ان الفرق بين الشك في البقاء والحدوث ايضا خلاف ما نراه من
العقلاء والعلماء بل استصحاب العدم اوضح فان البناء على عدم الحادث مما لا يتامل احد فيه
في الجملة على ما مر مع ان الدليل المزبور مشترك بل العدم محتاولى بروما زعمه من ان عدم الدليل دليل
العدم يفيد الظن فقد تبين فساده كما انه ظهر ان كون وظيفة الشارع البيان ليس منشأ للظن
فراجع ومع الاغماض من ذلك كله فلا محصل لهذا الكلام فان اطباق اهل الاسلام على العمل بالاستصحاب
مما لا يخفى على احد وعدم كونه من باب التعبد ايضا كذلك فانه قد اعترف بان الاستناد الى الاخبار
انما حدث في الاواخر فهذا الاصل الذي اطبقوا على الركون اليه ليس الا اصلا عقلائيا **ان**
قلت ان هذا بزعمه فلعله من باب الظن فانه صرح في مواضع بان الاستصحاب انما كان معتبرا
عند العامة من هذا الباب ولهذا يلزمهم العمل به وان كان مثبتا فاطباق الكل على العمل به لا لمدرك
شرعي لا بد ان لا على بناء المهم على الاعتبار ولعله ايضا من جهة ان الغالب فيما ثبت البقاء فالمعتمد
انما هو الغلبة **قلت** اما اولا فهذا اعتراف بحجية الاستصحاب عند العقلاء وان كان من جهة
وجود ذلك المناط الذي هو غلبة البقاء فيما ثبت بناء على ان الاستصحاب المعول عليه انما هو ابقاء
ما كان كما توهمه جمع ويوهمه كلام اخر او غلبة ترتب الاثر بعد وجود المقتضي والشرط لكون عدم المانع
غالبا بناء على ما حققناه من ان التعويل انما هو على ذلك **وبالجملة** فمحصل الاستدلال
ان الاستصحاب من جهة اطباق العقلاء على العمل عليه حجة **ومحصل** الجواب على هذا ان
الوجه في الاعتبار ومناطه عندهم انما هو الغلبة الموجودة في النوع واما ثانيا فقد عرفت وتزداد
بصيرة انشاء الله ان كون الغالب البقاء لا معنى له ولا وجه للتعويل على ما حصل من ملاحظته اي الظن
مع ان مقتضاه الاناطة بالظن الشخصي الذي قد عرفت انه لا يلتزم به احد وان كون الاستصحاب
دليلا وكاشفا عن الواقع لم يتوهمه متوهم **فالحاصل** ان انكار العمل بالاستصحاب من العلماء
ودعوى اختصاص الشك في النسخ او مطلق الشك في بقاء ما وجد من الاحكام بل الكل انكار للحق
وانكار لما يشاهد بالعيان كما ان توهم انه من باب الاعتماد على الغلبة واضح الفساد كيف ولو كان
كذلك لوجب الاعتماد على الظن مطلقا او على الغلبة كذلك مع ان شيئا من الامرين لا يلتزم به المجيب بل
غيره ايضا وان زللنا لاقدام في الاصول وانكر للقائل بالركون على احد الامرين في الفقه فانه هدم للدين
المبين ويترتب عليه ما لا يلتزم به احد من المسلمين ولا يخفى ان المجيب انما اجاب عن هذا الدليل
بزعم انه استدل به على حجية الاستصحاب حال الشرع كما صرح به بعض المثبتين ولما كان الجواب
مشترك الورود وجب علينا دفعه اولا ثم بيان ان هذه الحجة انما تنهض لاثبات الاستصحاب الاطلاق
والعموم اي الاخذ بالاقتضاء لا ما زعموه ولو كان المناط هو الاخذ بالحالة السابقة لم يكن للتامل

في استصحاب عدم الشرط للحكم بعدمه مجال مع انك قد عرفت اطباقهم على عدم جواز استصحابه
وعدم جواز التمسك بالاطلاق والعموم تنقيحه **ومنها** الاتفاق على الفرق بين الشبهة الوجوبية
والتحريمية في الاكتفاء في الاخير بالجهل بالمخالفة واعتبار تحصيل العلم بالفراغ والعلم بالموافقة
في الاول وان كانت الشبهة موضوعية والشك بدويا الا ترى انه يجب على الحاج العلم بالمناسك
ولا يجب عليه العلم بعدم ارتكاب المحذورات ويجب العلم بالاتيان بجميع الواجبات ولا يجب العلم
بعدم ارتكاب المحرمات فيكفي الشك في كون مايع خمرا في المعذورية ولا يجري هذا في الواجبات
فلو وجب التصدق على كل فقير في البلد وجب الفحص ولا يجوز التمسك باصل البراءة عند
الشك بخلاف ما لو حرم اكرام الغني فانه يكفي في المعذورية الجهل بغناه وليس هذا الا لان البراءة
في نفسه مقتضى الاصل فان كل ممكن بحسب مقتضى ذاته معدوم اي لو خلي وطبعه لم يوجد فالعدم
الذي يتعلق به الحكم على مقتضى القاعدة الشريفة واما الوجود فلا بد من احرازه **نعم** قد يكون
موضوع الاباحة مانعا بالنسبة الى موضوع التحريم فيجب العلم بالاجتناب كحرمة الوطي فانها ثابتة
بالنسبة الى كل احد الا انها منع منه مانع وهو الزوجية وملك اليمين فحيث شك في جواز الوطي
وجب الاحتياط ولم يجز الا بعد العلم بتحقق احد الامرين **نعم** لو كان الشك في الموضوع من جهة
الشك في المانع فباصالة عدم المانع يحكم بتحقق الموضوع الذي هو مانع بالنسبة الى الموضوع
الاولي ولهذا لا يعتد باحتمال كون احدهما من المحارم نسبا او رضاعا فانها بالنسبة الى النوع من
الموانع فالشك في الزوجية من جهة الشك في المانع كما ان كون المرأة قرشية او نبطية بالنسبة
الى طبيعة المرأة اي نوعها من الموانع عنها ولهذا لا يعتد باحتمالها في اليأس وهذا المنع من قبيل كون
انقضاء الزمان والعمر مانعا لا يعتد به مع الشك في التاريخ وليس المدار على حقيقة الاقتضاء
والمنع وبما حققناه ظهر السر في عدم الاعتداد باحتمال الحيض وان لم يعلم بالحالة السابقة فحيث رأت
دما دار امرها بين الاستحاضة والحيض فلا يعمل استصحاب عدم الحيض مع ان جواز الوطي لا اشكال فيه
وعليه يتفرع اختلاف حال الصلوة والتخلي في وجوب العلم بالاستقبال في الاول وكفاية الجهل
بالاستقبال والاستدبار في الثاني فلا يجب الفحص **ومنها** اطباقهم على اصالة البراءة في
الشبهة الحكمية سواء كانت وجوبية او تحريمية ان لم يقم دليل على وجوب الاحتياط فان هذا ايضا
لا يتم الا على ما بنينا عليه من القاعدة الشريفة فان ما دل على وجوب الاحتياط ليس مثبتا للحكم وانما
هو كاشف عن كون الحكم من جهة شدة الاعتناء به منجزا على الجاهل ايضا فان من الاحكام ما لا
يعذر فيه الجاهل وان كانت الشبهة موضوعية او كانت الشبهة تحريمية كحرمة اتلاف النفوس
المحترمة فلو دار امر شيء بين ان يكون مسلما او حيوانا يجوز اتلافه فلا اشكال في وجوب الاحتياط وعلى

بتفرع وجوب الاحتياط والفحص في الاستطاعة للحج والنصاب في الزكوة والخمس وحيث يشك في كون حكم كلي لم يجب الاحتياط وليس هذا الا لان هذه الخصوصية بمنزلة المانع عما عليه الحكم في حد نفسه والا فالحالة السابقة مجهولة ولا مجال للاخذ بها والاصل في اثبات هذا الاصل اي القاعدة الشريفة الاخبار فانها صريحة في تقرير ما هو مركوز في طباع الحيوانات وهذا طبق من سلف من اصحابنا رضوان الله عليهم على دلالتها على ذلك **وتوضيح** الحال يتوقف على تمهيد مقدمة تتكفل ببيان امور **منها** ان النقض ضد الابرام وانما يطلق مجازا على الاعتصام بحبل الله الوعد وما يشبهها من ان ترك العمل بما هو مخصص له وبوطئه المبعث عليه فنور فيما يتحقق لذلك فالبيعة مثلا علقة بين الامام والرعية لا تزول الا بضيع الامام فترك العمل بها مع وجود ما يوجب نفورا فيهما مع ان الرعية وصل حبله بحبل امامه بالبيعة فكان في هذا الحبل ابراما ثم حل ببرائه البيعة تقضي العمل لاجله ومن هذا القبيل نقض الحائط والبناء فان انضمام الامور المتعددة لوجود هيئة خاصة تشبه الابرام في الحبل الموجب لاتحاد الخيوط المتعددة ومنه النقض في الوضوء والغسل والتيمم فان ضم الافعال المتعددة لتحصيل حالة في الانسان يعبر عنه بالطهارة متصف بالابرام ما دام الاثر موجودا فابطال الاثر نقض للشبيه في هذا المورد لا مطوقا بالتنقيض عن المنافي فان التناقض بناء في المنقوض لا محالة فالمنافاة لازم للنقض فيطلق الملزوم للانتقال الى اللازم ولهذا صح اطلاق المتناقضين على الوجود والعدم وان لم يعقل فيهما ابرام فليس الرفع نقضا ولكن الرافع نقيض كناية لا مجازا **ومنها** ان اليقين هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع فيعتبر فيه الاذعان المقابل للجحود والكفر والثبات ولا يعتبر شيء منهما في العلم والشهود والاذعان والايمان والتصديق والعلم والاعتقاد والثبات والتحقق والثبوت والاهتداء والرأي والذهاب في الشيء وغيرها يعبر بها عن العثور على الواقع وانكشافه ولكنها معان مختلفة تنطبق على المورد لا انها الفاظ مترادفة كما يتوهم الجاهل والمقام لا يسع بيان سر في اعتبار القيود المذكورة في اليقين ولكن تتبع موارد الاستعمال يغني عن ذلك وحيث يعتبر كون الشخص ممن يتصور فيه التردد لم يجز اطلاقه على علم الله تعالى ويقابل اليقين الريب والشك والتردد والجهل والضلال **ومنها** ان المصدر لا يراد منه المفعول الا اذا كان المبدء سببا للمشتق ولم يكن له وجود متأصل في الخارج فيقال هذا صنع فلان وفعله وخلق الله تعالى فان الايجاد عين الوجود وانما الاختلاف بالاعتبار وهذا لا يوجب جواز اطلاق العلم على زيد لتعلقه به والرؤية على عمرو لكونه متعلقا لها والحب على بكر لكونه محبوبا فارادة المتيقن من اليقين من الاغلاط الواضحة واما ما يتعلق به من الاحكام فارادتها منه اوضح فسادا **ومنها** ان الناقض لا بد من ان يكون مجامعا للمبرم حتى ينقضه ويرفع ابرامه فلا يمكن تحقق النقض مع زوال المبرم **ومنها** ان العلم بالمقتضي

في معنى النقض المذكور في الاخبار

انكشاف له تحقيقا واما الاثر فينكشف بهذا الانكشاف انكشافا اصليا لا انكشافا تحقيقيا فالعالم بالوضوء على يقين منه باعتبار كون هذا العلم تبصرة بالنسبة الى الطهارة يجب عند العقلاء الثبات عليه وعدم العدول عنه الى غيره فهو علم واحد بالذات متعدد بالاعتبار ولا ينافي ذلك كون العلم بالاثر معلولا للعلم بالمقتضي ناشئا عنه وان كان ترتب المعلول على العلة منافيا لاتحادهما ضرورة استحالة تأخر الشيء عن نفسه لان انكشاف المعلول امر اعتباري متحد مع منشأ انتزاعه فكون العلم بالمقتضي يقينا انما هو من حيث وجوب الاخذ به مع الجهل بالاثر وعدم منافاة الاتفاق والثبات فيه انما هو بهذا الاعتبار واذا تمهدت المقدمة فلنبين اولا انطباق الاخبار على قاعدة اليقين اجمالا ثم نتعرض لكل رواية تفصيلا **فنقول** بعون الله تعالى ان متعلق اليقين والشك متحد من جهة ومتعدد من اخرى فمن الاولى يتعارضان ومن الثانية يجتمعان وحيثما ذكر المتعلقان في الاخبار فمتعلق اليقين المقتضي ومتعلق الشك هو الرافع على ما سنظهره ثم والنقض يصح اسناده الى الشخص حيث ان ترك العمل بالوظيفة نقض لها كما يصح اسناده الى الشك حيث انه هو الحامل له على ترك الاخذ بها فحصل الروايات ان العالم بالوضوء مثلا من حيث كونه على بصيرة من امره وهو البناء على الطهارة لا ينبغي له ان يعدل عن طريقة العقلاء بملاحظة ما يقتضيه جهله بالرافع فان الجهل بالطهارة الذي هو لازم لاحتمال الحدث بنفسه موجب لوجوب تحصيل العلم بها والعلم بالوضوء يقتضي الاكتفاء بعدم العلم بالحدث وعدم الاعتداد باحتمال الرافع وبينهما تعارض بدوي وترجيح فان العلم بالوضوء علم بالطهارة فالجهل لا يصلح لان يتقدم على العلم بالمقتضي وبهذا الاعتبار فهو يقين مشتمل على ابرام لا يصلح الشك في الرافع مع كونه مقتضيا لازالة ابرامه لان يركن اليه واما نقض الشك باليقين فهو من قبيل الصحو الى جنبه وقميصا وجزاء سيئة سيئة وبما حققنا اتضح ان مفاد الروايات ليس الا عدم الاعتداد بالشك في الرافع في مقابل اليقين بالمقتضي فلا وجه لتوهم اعتبار حصول التردد في جريان الاستصحاب مع انه لو توهم دخل الشك فانما يتوهم من حيث كونه جهلا لا من حيث كونه ترددا واتضح ايضا ان النهي على حقيقته كما ان التعبير بلا ينبغي في محله لان العدول عن طريقة العقلاء مما لا ينبغي فالاخذ باليقين والبناء عليه هو الصراط المستقيم الذي لا يخفى على حيوان والعدول عنه كانه تسافل عن رتبة البهائم ولهذا وقع النهي عنه بل وقع التحذير منه فقال عليه السلام ابدا ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر الا باليقين وليس الاحتياط نقضا وعدولا عن الصراط بل هو اصوب والى الاستقامة اقرب هذا مجمل القول في انطباق اخبار الباب على ما حققناه واما عدم انطباقها على غيره فتوضيح الحال فيه في مقامين **الاول** عدم امكان ارادة الشك الساري منها **الثاني** عدم امكان ارادة الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في البقاء منها **اما**

في انطباق الاخبار على قاعدة اليقين

في استقلال العقل بلزوم العمل على الاعتقاد

الاول فلان مفاد الاخبار على هذا وجوب البناء على مطابقة الاعتقاد للواقع حال التردد فيها والجهل
بها اقا مطلقا او بالنسبة الى الاعمال الماضية وعدم ترتيب آثار المطابقة من الجاهل بها لا يجوز اطلاق النقض
عليه فان ترتيب الآثار انما هو لوجود اليقين حيث ان الشخص كان يرى الواقع فخفي عليه وهل يتوهم ان
عدم تتميمه الواصل والمحجوب والبصير والاعمى نقض **وبالجملة** كما تستقل العقل بالعمل على
طبق الاعتقاد ما دام موجودا فكذا يستقل بالاعراض عنه بعد زواله وسريان الشك كما هو المفروض
فلا يتصور ابرام بعد سريان الشك كي يصدق النقض مثلا على تقدير بقاء اليقين على حاله وعدم التصرف
فيه واما على تقدير جعله عبارة عن المتيقن بان يكون المراد النهي عن هدم ما فعله فمع انه فاسد
كما عرفت **فيه** ان عدم الاعتداد بما صدر عنه من الافعال ليس هدما للافعال وابطالا لها
حقيقة وانما هو اخذ بمقتضى الجهل بحالها وتركها لما كان بمقتضى اليقين من جهة زواله فهو اعراض عن
اليقين الزائل لا هدم للاعمال الواقعة وللاستاد العلامة اعلى الله مقامه في هذا المقام كلام لا يخلو
عن اضطراب **قال** لا يخفى ان الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض احدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما
اما في زمان نفس الوصفين كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم السبت في عدالته
في ذلك الزمان واما في زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة
ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت وهذا هو الاستصحاب وليس منوطا بتعدد زمان
الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلا عن تأخر الاول عن الثاني وحيث ان صريح الرواية اختلاف
زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعدة الاولى وحاصلها عدم العبرة
بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء ويؤيده ان النقض ح محمول على حقيقته لانه رفع اليد عن
نفس الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد
عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين وهذا ليس نقضا لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجردا عن
التقييد بالزمان الاول **وبالجملة** فمن تأمل في الرواية واغمض عن ذكر بعض ادلة الاستصحاب
جزم بما ذكرناه في معنى الرواية انتهى وللتأمل فيه مواقع لا بأس بالاشارة اليها **منها** قوله ان

فيما اورده على الشيخ

الشك واليقين لا يجتمعان آه فانا قد بينا حقيقة اجتماع الامرين بان اليقين بالمقتضي كالوضوء
من حيث اختلاف متعلقه مع متعلق الشك في النوم الذي هو من النواقض بجامعه ومن حيث كونه
مقتضيا للاثر وهو الطهارة ينافيه حيث ان مقتضى الشك في الشرط وجوب الاحراز و
اليقين بالسبب عدمه حيث انه بحكم المعلوم فيحكم عليه فاليقين بالسبب ينافي الشك في المسبب
من حيث كونه بمنزلة العلم به وازائه يمنع من ان يتقدم عليه الشك حيث ان حقيقة تنزله منزلة العلم
بالاثر ليس الا عدم الاعتداد بالجهل به فاجتماع اليقين والشك من جهة تعدد المتعلق والتنافي باعتبار

اليقين بالسبب يقينا بالاثر فظهر فساد حصر الواقع في الامرين اي الاختلاف في زمان نفس الوصفين
وفي زمان متعلقهما **ومنها** قوله وحيث ان صريح الرواية فان صراحة الرواية في اختلاف زمان
الوصفين لا وجه لها فان قوله ع من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع
بالشك وكذا قوله ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين لا يدل الا
على سبق اليقين على الشك وهذا لا ينافي الاجتماع فينطبق على الاستصحاب ايضا والظهور في اتحاد
زمان المتعلق ثم ان الاخبار بين ما هو صريح في الاختلاف كصحيحة زرارة ورواية عبد الله بن سنان
وبين ظاهر فيه كمكاتبة علي بن محمد وغيرها وبين ساكت عن المتعلق كهذين الخبرين ولو سلم فهو ايضا لا
ينافي الاستصحاب حيث ان البقاء والحدوث اعتباران في حالة واحدة بسيطة فالوحدة حقيقية والتعدد
اعتباري فالذي يزعم دلالة الاخبار على اعتبار الاستصحاب بمعنى الاخذ بالحالة السابقة ان يقول
ان البقاء والحدوث من حيث اختلافهما بالاعتبار يصح ان يقال ان اليقين باحدهما يجامع الشك في الآخر
ومن حيث الوحدة الذاتية يصح ان يقال انه كان على يقين من طهارته مثلا فزال يقينه وتبدل بالشك
وهذا التعبير في اليقين بالحدوث والشك في البقاء شايع واما على ما اخترناه فالامر اوضح فان تيقن
بالمقتضي سابق بالذات على الجهل بالرافع لتقدم متعلقه وترتب الرافع على المقتضي مع ان الماضي انما
يفارق المضارع في كونه للوقوع والمضارع للاتصاف وانما ينصرف الى الماضي عند الاطلاق وليس
مجازا في غيره على ما حققناه في محله فالمعنى ان تحقق العلم بالمقتضي يكفي في تنزل الجهل بالاثر المستند
الى احتمال الرافع منزلة العدم هذا مع الاغماض عما عدا صدر الخبرين واما الامر بالمضي على اليقين
فلا اشكال في ظهوره في بقاء اليقين فانه عبارة عن الاخذ بمقتضاه والركون اليه والاعتداد به
عنده وان الامر بينه وبين ما ينافيه فهو عين الامر بترجيحه على الشك وطرح نقيضه وعدم الاعتداد
به واما ذيل الخبرين فصريح فيما حققناه فان تعليل الحكم بما هو الكبرى للقياس الذي هو الضابط من
قوله ع فان الشك لا ينقض اليقين لا معنى له الا ان اليقين باق حال وجود الشك ويعارضه و
يتقدم عليه على سبيل التحكيم على ما بيناه وكذا قوله ع فان اليقين لا يدفع بالشك فانه صريح في وجوده
واقتضائه لترتيب الآثار وان الشك يقتضي خلافه فنهى ع عن ان يدفع به ويعمل على ما يقتضيه الجهل
فالروايتان صريحتان في القاعدة الشريفة ولا يمكن ارادة الشك الساري منهما **ومنها** قوله
وحاصلها عدم العبرة الخ فان هذا ينطبق على الاستصحاب بمعنى التعويل على الحالة السابقة ايضا
لما عرفت من وحدة متعلق اليقين والشك فيه ايضا بل على القاعدة الشريفة ايضا من حيث كون
اليقين بالمقتضي عين اليقين بالاثر على وجه مرت الاشارة اليه **ومنها** قوله ويؤيده ان النقض
الخ فان كون النقض في الرواية مجازا على كل تقدير مما لا ريب فيه ولعل المقصود انه على هذا التقدير

فيما افاده الشيخ

في ان اليقين بمعنى المتيقن
في ردّ من اعترض

اريد منه ما هو اقرب اليه وهو ايضًا فاسد فان رفع اليد عن نفس الآثار المترتبة ليس نقضًا لها في نفسها لا حقيقة ولا مجازًا واما نقضها من حيث كونها متيقنة الذي مرجعه الى نقض نفس اليقين فلو تم فانما يتجه اذا لم يكن اليقين زائلًا وهو خلف مع ان فيه اشكالًا من وجوه اخر تظهر بالتامل فيما مر و الحاصل ان ترتب الآثار وعدمه لا يوجب الاختلاف في اطلاق النقض لان عدم الاعتداد بالاعمال الماضية ليس نقضًا لتلك الاعمال ولا هدمًا لها على تقدير العلم بصحتها مع ان المفروض سريان الشك اليها المقتضي لعدم الاعتداد بها فكيف يكون هذا نقضًا **ثم** ان هذا ينافي لما تقدم من اول الكلام فانه اعترف بان الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض احدهما الآخر بل لا بد من اختلاف في احد الامرين فكيف يبقى النقض على حقيقته في واحد من هذين وكانه قدس سره نسي ما ذكره في اول كلامه زاد الله في علو مقامه مع ان لنا ان نقول ان اليقين اما عبارة عن المتيقن من حيث هو كذلك بان يكون المشتق عنوانًا للحكم واما ان يكون عبارة عن الذات كالعلم الشخصي فالغرض منه انما هو التنبيه عليه واحضاره في الذهن لكونه من رسومه كقولك جائني العالم والقائل اما على الاول فلا فرق بين صدور شيء من الافعال وترتب شيء من الآثار على اليقين وعدمه لان المرجع الى الامر بالاخذ باليقين والعمل على طبقه مع انه لا داعي الى حمله على المتيقن الذي قد عرفت انه غير جائز فمرجع الكلام الى النهي عن نقض الاعتقاد ولا ينافي بالنسبة الى ما مضى من الآثار لكون الحكم باطلاقه مخالفًا للضرورة فان التخصيص في الحكم لا يستلزم التجوز في الكلمة **واما** على الثاني فلا معنى لاطلاق النقض على عدم الاعتداد بما لا يعلم صحته فنقض نفس الطهارة ليس بمعنى عدم الاعتداد بها وكذا نقض الصلوة والنكاح **والحاصل** ان اليقين على هذا بمنزلة لفظ النكاح اذا كان هو الاثر المترتب على الاعتقاد السابق فكانه قال لا تنقض العقد الصادر منك لا غرض عنه فتبين ان من تامل في الرواية ادنى تامل اتضح له انها لا اشعار فيها بالتصويب في الشك الساري بل لا يعقل ارادته منها هذا مجمل الكلام في المقام الاول **واما المقام الثاني** فلان اليقين اما محمول على معناه الحقيقي على ما يقتضيه الاصل ويساعده قوله فانك كنت على يقين من وضوئك من وجوه **منها** ذكر المتعلق فانه يابى عن ارادته منه فان الشيء لا يتعلق بنفسه **ومنها** ادخال كلمة على عليه فان كون الشخص على متعلق اليقين لا معنى له وكونه على يقين عبارة اخرى عن كونه على بصيرة **ومنها** ادخال كلمة من على الوضوء بعد ذكر اليقين فانه لبيان المنزلة كقوله صلى الله عليه وآله علي مني بمنزلة هرون من موسى فمفاد الكلام ان نسبة الشخص الى الوضوء نسبة العالم لا نسبة الجاهل مع ان ارادة المتيقن منه غلط واما محمول على المعنى المجازي بارادة المتيقن على احد الوجهين من كون المشتق عنوانًا وكونه رسمًا منبهًا على الذات او بارادة ما ترتب عليه من الآثار اما بسبك المجاز من المجاز واما بجعل عدم ترتيب الآثار

في ردّ كلام الشيخ
في معنى النقض

على الشيء نقضًا لذلك الشيء وعلى الاول فالنقض اما عبارة عن رفع اليقين بان يكون المراد به ان الشك لا يرفع اليقين بحكم الشرع فمرجع الكلام الى نهي الشخص عن ان يعامل مع نفسه معاملة الجاهل وحاصل الكلام انه وان كان جاهلًا حقيقة لكنه عالم تنزيلًا ويرد عليه ان الرفع ليس نقضًا الا ترى انه لا يصح ان يقال ان النجاسة انتقضت بالطهارة والحركة بالسكون والعدم بالوجود والحيوة بالموت واما عبارة عن عدم الاعتداد به وعدم الالتزام بآثاره وهو مع عدم جواز ارادته منه في حد نفسه ضرورة ان عدم ترتيب آثار موضوع من الموضوعات عليه ليس نقضًا الا ترى ان عدم الاجتناب عن النجاسات مثلًا ليس نقضًا لها فيه ان اليقين بالحدوث لا اثر له بالنسبة الى البقاء واما الاحتمال الآخر فلا يخلو مفاسدهما كما يظهر بالتامل فيما مر **وقال** شيخنا اعلى الله مقامه ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية وهذا الكلام مع اجمال المراد منه فيه للتامل مواقع **اما الاول** فلان مجرد رفع الهيئة الاتصالية الذي هو اعم من القطع والفصل ليس نقضًا نعم قد يحصل اتصال بين خيوط متعددة بالابرام فيحصل فيها جهة وحدة بعد ان كانت متعددة كما في الحبل ولعله اشارة الى الابرام الموجب لذلك في بعض الاخبار وكيف كان فرفع الامر الثابت ليس من النقض في شيء ولا يشتبه الثبوت بالابرام ولا الرفع بالنقض في حد ذاتهما مع انه عن مقصده اجنبي فانه لا يمكن ان يراد من الرواية النهي عن رفع شيء ثابت ولعل المراد رفع اليد عما هو في نفسه ثابت **واما الثاني** فلان ثبوت الشيء في نفسه اي كونه مما اذا ثبت دام كالطهارة وعدم كونه كذلك مما يوجب الاختلاف في صدق الرفع وعدمه عرفًا على ارتفاعه في الواقع فالتصرف مثلًا رافع لخيار الحيوان بخلاف انقضاء اول ازمنة الاخذ بالخيار في الغبن بناء على كونه على الفور واما صدق النقض على رفع اليد عما شك في زواله فلا دخل في صحته لكونه في حد نفسه مما لا يزول الا بمزيل **ثم** ان ما زعمه من ان التصرف في اليقين لازم على كل حال قد عرفت ما فيه ومن الغريب ما علله به من ان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين فان النقض ان كان بمعنى رفع ذات الشيء اعتبارًا لوجود هيئة اتصالية فهو مع فساده في نفسه لا يتم بالنسبة الى المتيقن واحكامه ايضًا لان الغالب في الاول ايضًا عدم كونه مقدورًا للشخص وعلى تقدير تعلق القدرة به فابقاؤه في الواقع بعدم احداث رافعه الواقعي ليس من الاستصحاب وكذا الحال في الآثار فان الاحكام الواقعية انما هي بيد الشارع وعلى تقدير ارادة ابقاء اخذ الامرين في مرحلة الاخذ والاعتناء بان يكون المراد عدم نقضهما من حيث الاخذ الذي مرجعه الى الالتزام فالمتعين ابقاء اليقين على حاله فانه قد عرفت ان المراد من نقض المتيقن رفع اليد عما ترتب عليه باعتبار اليقين وان المراد من نقض الآثار رفع اليد عنها انفسها **فالحاصل** انما هو النهي عن رفع اليد عن اليقين فان الامر الاختياري الذي يراد في المقام انما هو رفع اليد والاثر المنهي عنه رفع

البدعة انّما هو ما جاء من قبل اليقين فاليقين هو الّذي ترتّب عليه الاثر المقصود في المقام اي التنجّز والدّفع الّذين يراد بالاستصحاب ابقائهما فما معنى جعله بمعنى المتيقّن او الاثار **توضيح** ذلك انّ الاثر المترتّب على اليقين بالوضوء مثلا انّما هو كون المصلّي ح مع ترك الاتيان بالوضوء معذورا على تقدير مخالفة اعتقاده للواقع ولا معنى للاعتماد على هذا اليقين وعدم رفع اليد عن الاثر المترتّب عليه الّا ترك الاتيان بالوضوء حال الشّكّ في البقاء ايض بمعنى انّه لو اتى بالصّلوة في تلك الحال كان معذورا وان لم يكن متطهّرا في الواقع ومن المعلوم انّ الصّحّة الظّاهريّة انّما هو اثر اليقين لا الطّهارة الواقعيّة وهذا هو الحكم الّذي ثبت للمتيقّن باعتبار اليقين فانّه هو الاثر العقلي الثّابت له بالذّات اداما باقيا ويمكن ان يكون المراد بالرّواية ابقائه بعد زواله بحكم الشّارع كما يتوهّم واعجب من الكلّ قوله وهذه الاحكام كنفس المتيقّن الخ فانّ استمرار هذه الاحكام انّما هو باستمرار ما هو المناط فيه اي اليقين المفروض زواله فجواز الدّخول في الصّلوة المترتّب على اليقين بالطّهارة ليس الّا المعذوريّة على تقدير المخالفة وهذا مع بقاء مناطه لا رافع له ومع الزّوال لا معنى للرّافع مع انّه ليس الشّكّ في المقام في رافع هذا الحكم بل انّما هو في ارتفاع ما هو المناط في الصّحّة الواقعيّة والّا فهذا الحكم معلوم الزّوال من حيث زوال مناطه حيث لم يلاحظ فيه تفرّق الحدوث عن البقاء والّا فهو مشكوك الحدوث مع انّك عرفت انّ كون الشّكّ في الرّافع لا دخل له في صحّة اطلاق النّقض فتفطّن هذا مجمل الكلام في دلالة الاخبار على ما حقّقنا. **وامّا التّفصيل** ففي صحيحة زرارة قال قلت له الرّجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرّك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتّى يستيقن انّه قد نام حتّى يجيئ من ذلك امر بيّن والّا فانّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشّكّ ولكنّه ينقضه بيقين آخر والبحث عنها في مقامين **احدهما** دلالتها على العموم **والآخر** على عموم الحكم لغير الوضوء والنّوم **امّا** الاوّل فيستفاد من قوله عليه السّلم حتّى يجيئ من ذلك امر بيّن الى آخر الرّواية وامّا ما قبله فلا ربط له بالمرام حيث انّ قوله عليه السّلم قد تنام العين الخ انّما هو لبيان انّ النّوم له مراتب وليس النّاقض منه الّا ما يزول به الشّعور وامّا اوّل المراتب الموجب لسقوط حاسّة البصر فلا اثر له والقلب استعارة عن النّفس والغلبة على حاسّة السّمع تستلزم الاستيلاء على الانسان على سبيل الاطلاق ولهذا قال ع فاذا نامت العين والاذن مع انّ المناط انّما هو نوم القلب والاذن وذكر العين انّما من جهة انّ المفروض تحقّقه مع انّ نوم الاذن لا ينفكّ عن نوم العين وقوله ع فان حرّك الى جنبه الخ امّا سؤال عن الامارة المفيدة للظّنّ بالنّوم الغالب على الحاسّتين وامّا بيان لمنشأ الشّكّ في تحقّقه وعلى الاوّل فيستفاد منه عدم اعتبار الظّنّ وعلى الثّاني فانّما يفيد عدم وجوب الوضوء حال الشّكّ

في بيان صحيحة زرارة على التفصيل

في الرّافع من غير انّه يستفاد منه المناط الّذي هو الضّابط في الباب وقوله ع حتّى يجيئ من ذلك امر بيّن بيان للضّابط والمعنى انّ اعتبار اليقين بالنّوم في الحكم بوجوب الوضوء وعدم الاعتداد بمجرّد الظّهور او الاحتمال انّما هو من جهة انّ المناط انّما هو البيان المفروض انتفائه واصرح منه قوله ع والّا فانّه على يقين فانّ جعل الموضوع كون الشّخص على يقين تصريح بانّه هو الواسطة في العروض ولا يمكن ان يكون اليقين المشار اليه باللّام ما تعلّق بالوضوء من حيث هو كذلك فانّ كلمة من انّما تدخل على احد المنتسبين في مقام بيان النّسبة بين شيئين كقوله صلّى الله عليه واله عليّ منّي بمنزلة هارون فقوله ع على يقين بيان للنّسبة واخذ احد المنتسبين في نفس النّسبة محال **وامّا الثّاني** اي عموم الحكم لغير اليقين بالوضوء فتبيّن ممّا تقدّم ايض فانّ العهد في المقام انّما هو عهد ذكري وقد عرفت وجوب تجريد اليقين المذكور عن تعلّقه بالوضوء وامّا الشّكّ فليس موضوعا للحكم ولا دخل له فيه بل صريح الرّواية انّما هو عدم كونه قادحا في الاخذ باليقين فمفادها انّما هو كون المناط وجود اليقين هذا مع الغضّ عمّا تقدّم في المقدّمة والّا فيكفي في استفادة الضّابط التّعبير بالنّقض لما عرفت من انّه انّما يصحّ حيث يكون لليقين مع قطع النّظر عن هذا الحكم اعتبار بالنّسبة الى ما تعلّق به ومنه يظهر عدم انطباقها الّا على القاعدة الشّريفة حيث انّ العلم بالحدوث من حيث هو كذلك لا اعتبار له بالنّسبة الى البقاء عند العقلاء مع انّ المذكور في الرّواية صريحا انّما هو تعلّق اليقين بالوضوء والشّكّ بالرّافع واين هذا ممّا توهّم من انّ المناط تعلّق اليقين بالحدوث والشّكّ بالبقاء وظهر من ذلك ما فيما افاده الاستاذ قدّه حيث **قال** بعد تقريب الاستدلال بالرّواية ولكن مبنى الاستدلال على كون اللّام في اليقين للجنس اذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمّة الى الصّغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشّكّ فيفيد قاعدة كلّيّة في باب الوضوء وانّه لا ينقض الّا باليقين بالحدث واللّام وان كان ظاهرا في الجنس الّا انّ سبق يقين الوضوء ربّما يوهن الظّهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللّفظ مع احتمال ان لا يكون قوله ع فانّه على يقين علّة قائمة مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله ع ولا ينقض وقوله ع فانّه على يقين توطئة له والمعنى انّه ان لم يستيقن النّوم فهو مستيقن لوضوئه السّابق ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه فيخرج قوله ع ولا ينقض عن كونه بمنزلة الكبرى فيصير عموم اليقين وارادة الجنس منه اوهن انتهى فانّك قد عرفت انّ السّابق انّما هو مطلق اليقين فانّ مفاد الكلام انّما هو تعلّق اليقين بالوضوء ومن المعلوم انّ الّذي يتعلّق بالوضوء انّما هو مطلق اليقين لا المقيّد وامّا احتمال الاخير فلا يكاد ان يكون له محصّل ضرورة انّ كون قوله ع فانّه على يقين توطئة لا معنى له الّا انّه صغرى للكبرى المذكورة بعد ذلك ولا يعقل ان يكون الحكم بالثّبوت على مقتضى اليقين جوابا بل لا بدّ من قياس التّخريج انّ الوضوء غير واجب في ان يجعل كون الوضوء من هذا الشّخص متحقّقا وسطا فيه ومن الغريب احتمال تعلّق

في عموم الحكم لغير اليقين بالوضوء

في بيان صحيحة زرارة

النفي بالعموم فانه لا عموم مع قطع النظر عن الحكم وانما هو من تعلق النفي بالجنس وكون اللام للاستغراق لا يصلح لذلك ضرورة ان المعنى الحرفي لا يحكم عليه فلا حاجة في اثبات العموم على هذا التقدير الى التشبث بالقرائن كالتعليل وقوله ابدا وكونه في مقام اعطاء الضابطة كما صنعه شيخنا قده و **قال** بعد ذلك والمهم في هذا الاستدلال اثبات ارادة الجنس من اليقين فان اراد ان المهم رفع احتمال العهد فقد عرفنا انه غير لازم حيث ان العهد الذكري في المقام ينطبق على الجنس فان المذكور لا يصلح الا لذلك وان اراد ان المهم رفع احتمال ارادة الاستغراق فقد عرفت فساده **ومنها** صحيحة اخرى لزرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال ع تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا فصليت فيه فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال ع تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك **وفقه الحديث** بتوضيح الحال في فقراته **منها** قوله ع لانك كنت على يقين من طهارتك الخ فالمعنى ان مجرد رؤية النجاسة بعد الصلوة مع الظن بها قبلها لا يدل على السبق بل يحتمل عدم اصابة الظن بان تكون النجاسة حادثة بعدها وبعد تحقق هذا الاحتمال لا يجوز نقض اليقين بالطهارة الذي هو شك فانه كناية عن الجهل بقرينة المقابلة لليقين ويوافقها قوله في جواب السؤال عن رؤية النجاسة في اثناء الصلوة الخ فانه بقرينة التعليل صريح في الحكم بالبطلان مع العلم بسبق النجاسة فان قوله ع لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك انما يصلح علة للحكم بالصحة اذا كان العلم بالسبق موجبا للبطلان ومن المعلوم ان وقوع تمام الصلوة مع النجاسة اولى بالبطلان من وقوع بعضها معها ولا معنى لمدخلية وقوع التمام مع النجاسة في صحة الصلوة **ومنها** قوله ع ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الخ ومحصله ان الفحص ليس واجبا وانما هو شرط في عدم وجوب الاعادة والقضاء كما هو صريح بعض الروايات فالمراد بالشك في زائد الذمة بهذا العمل من جهة الشك في النجاسة فان اثر هذا

في بيان فقرات الصحيحة

الشك يزول بالفحص للعلم بالاجزاء على اي تقدير فالمعنى ان الذي يقصد بالفحص انما هو ذهاب الحيرة في فراغ الذمة والشك فيه حيث انه سبب لذلك وعلى هذا القول فيمكن ان يكون المراد في الفقرة السابقة انكشاف النجاسة من اول الامر واصابة الظن للواقع كما هو الظاهر من السؤال **نعم** هو مخالف لظاهر التعليل ولكن يمكن ان يكون المراد ان جريان الاستصحاب في صورة الفحص كما هو المفروض يكفي في الاجزاء بان تكون الكبرى مطوية ويكون نتيجة الاستدلال الوسطاني في قياس اخر غير مذكور ومنه يظهر الوجه فيما ذهب اليه بعض من انها تدل على ان الامر الظاهري للاجزاء فان غرضه ان الاكتفاء ببيان جريان الاصل لعدم وجوب الاعادة مع انكشاف الواقع انما يتم اذا كان الغرض ان جريان الاصل يكفي في عدم وجوب الاعادة والقضاء فلا يرد عليه ان عدم انتقاض اليقين بالشك لا يصلح ان يكون دليلا على عدم الاعادة مع العلم بالنجاسة بعد العمل فان الاعادة نقض لليقين باليقين والاظهر في الرواية ان المراد التفصيل بين صورة عدم التقصير فيحكم بالصحة والاجزاء وبين صورة التقصير بترك الفحص مع الشك فيحكم بالبطلان فانه سئل في الفقرة الاولى عن الدخول في الصلوة بعد الفحص حيث قال فنظرت ولم ار شيئا والظاهر من قوله فصليت فرايت فيه انكشاف مطابقة ظنه للواقع وان الذي رآه هو الذي لم يره بعدما ظن بوجوده ويؤيده السؤال عن وجه الحكم فانه انما يلائم الحكم بعدم وجوب الاعادة مع انكشاف سبق النجاسة فانه هو المخالف للقواعد ولكنه لا يلائم التعليل فلا بد من الالتزام بان تمام الاستدلال مطوي وح فيوافقها التفصيل المذكور في رؤية النجاسة في الاثناء على ما ستتضح فالمعنى انه لا يجب عليه الاعادة بعدما تفحص عنها ولم يطلع عليها لاعتماده على قاعدة اليقين بعد الفحص فان السؤال عن وجه الحكم كلام مستانف صدر بعد الفراغ عن الجواب عن الحكم وعدم انطباقه على ظاهر الحكم لا يصلح لاخراجه الى ما ينطبق عليه حتى اذا كان من تتمة الكلام الاول كيف وهو كلام مستانف **والحاصل** ان هذه الفقرة ليس فيها ما ينافي التفصيل المذكور وقوله ع ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك ظاهر فيه فان الاستدلال ظاهر في دفع توهم ان ما ذكر ايضا لا يترتب على الفحص ومن المعلوم ان كون الفحص لتحصيل العلم واستكشاف الواقع وانه مما يمكن ان يترتب عليه وانه انما يصدر عن التفحص بلا استعلام مما لا يتوهم ان يكون منفيا بحكم الامام ع كي يتاسب الاستدراك بالاثبات **نعم** لو اقتصر الامام ع على نفي الحكم التكليفي وبيان المعذورية في الاتيان بالصلوة مع النجاسة الواقعية مع التمكن من الاطلاع عليها بالفحص كان يتوهم انه لا يتعلق بالفحص غرض شرعي اصلا فتصدى لدفعه ببيان ان الاجزاء يترتب على الفحص فالقصر للقلب واثبات هذا الغرض مكان ما نفاه ولهذا جعل المثبت ارادة التفحص اذهاب الشك يعني ان هذا اثر دائر مدار ارادة المكلف لان العلم بالفراغ على كل تقدير ودفع كلفة الاعادة والقضاء انما هو مما يتعلق به غرض المكلف ولا يختلف فيه الحال بما يرجع

الى الشارع ويدل عليه تقييد الشك بكونه واقعاً من نفس الشخص يعني ان الشك ناش من جهة الشخص نفسه لا من جهة الشرعية فان الشك في الفراغ ودفع كلفة الاعادة والقضاء شك من جهة راجعة الى نفس الشخص لا من جهة شرعية وكل من الاستدراك وجعل المستدرك الارادة بل جعل الاسم ضمير الخطاب اي التصريح به والقصر وتقييد الشك بالقيد المزبور ظاهر في ارادة هذا المعنى مع ان الحكم بارادة ازالة الشك في النجاسة بالفحص مخالف للظاهر من وجوه فحاصل هذه الفقرة ان الفحص غير واجب شرعاً ولا يترتب على تركه عقاب وان استلزم التقصير في ايقاع الصلوة مع النجاسة ولكن اذا اراد الشخص ان يزيل الحيرة الناشئة عما يرجع اليه بان يجزم بالفراغ فليتفحص فان اثره شرعاً ذلك وان انكشف كون الصلوة مع النجاسة فالنظر ينبغي ان يراد به زوال الحيرة الواقعة من هذه الجهة ولا يصح تعلق الظرف بكلمة تذهب فانه يجب التعبير بكلمة عن ح كما انه لا يجوز جعل الجار بمعنى في مع انه يلزم اللغو على التقديرين مع ان الا ح ان يقال انما تريد ان تذهب بالشك او تشكك وبما حققناه اندفع فساد الاستدلال بهذه الفقرة على ان الفحص لا يترتب عليه الاجزاء وانه دليل على بطلان التفصيل المصرح به في طائفة من الاخبار كما صنعه شيخنا قده في الفقه فانه زعم ان المراد ان الفحص لا يترتب عليه الا زوال الشك في النجاسة فهو صريح في ان الاجزاء على تقدير انكشاف النجاسة حال الصلوة ليس مما يترتب على الفحص والا لم يصح الحصر وقد عرفت ان هذا الكلام لا يدل على ذلك بل يدل على العكس وان الغرض انما هو حصر الاثر في العلم بالفراغ فتفطن **والحاصل** ان كلمة من انما تدخل في المشكوك فيه فقولك انا منه في الشك لا يجوز الا اذا كان ذلك الشيء متعلقاً للشك من جهة من الجهات فالشك في النجاسة يتولد منه شكان **احدهما** يتعلق بالشارع فالشخص من الشارع في شك بمعنى انه لا يعلم هل كلفه بالفحص للاطلاع على النجاسة على تقدير وجودها وكونها بحيث تظهر بالفحص حتى لو قصر عوقب على ايقاع الصلوة مع النجاسة والاخر يتعلق بالشخص بنفسه فانه لا يعلم هل يحصل له الفراغ بهذا العمل من جهة عدم وجود النجاسة ام لا فالشك الاول زال بجواب الامام ع وبقي الشك الاخر المتعلق بنفسه فقال ع ان الفحص انما ينفع لازالة الشك المتعلق بنفسك حيث تعلم بفراغ ذمتك بهذا العمل على اي حال ويوافقه قوله ع اذا شككت فيموضع منه ثم رأيته فان دوران الفساد مدار الشك لا معنى له الا ان الشك في اول الامر مع تبين وجود النجاسة من اول الامر موجب للتقصير فان التقصير يتحقق بامرين الالتفات والوجود في الواقع والفحص مانع عن تاثير الشك في تحقق التقصير ومزيل له وكذا التعليل بقوله ع لعله شيء اوقع عليك فان معناه ان الجهل بالتقصير يكفي في الحكم بالصحة فمع احتمال ان يكون وقوعها الا من فعل المكلف يحكم بصحة الصلوة فهو كناية عن عدم التقصير فان الغالب في التنجيس اذا كان بالاختيار الالتفات كما ان الغالب اذا لم يكن بفعله الغفلة فاريد من احتمال ان يكون الوقوع من الغير احتمال الغفلة فافاد ع ان عدم التقصير موجب للصحة وان لم يعلم به الشخص

ويكفي احتماله لكونه مطابقاً لقاعدة اليقين وبالتامل فيما حققناه يظهر ما فيما افاده الاستاد قده في المقام فان فيه للنظر مواقع لا حاجة الى التنبيه عليها وعلى ما حققناه فالرواية نص في القاعدة الشريفة حيث ان التقصير لا يعلم بحدوثه فالمراد باليقين اليقين بان الشخص في نفسه ليس مقصراً حيث انه يتوقف على الالتفات وهو امر وجودي ومقتضى القاعدة الشريفة عدمه فافهم **ومنها** صحيحة اخرى لزرارة واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات **وفقه الرواية** ان وجوب الاتيان بالركعة المشكوك فيها مما لا ريب فيه فان الاكتفاء باحتمال الاتيان نقض لليقين بالشك فالبناء على الاكثر انما هو كيفية للاتيان بها الا انه اعراض عن الاصل الذي لا ينبغي والغرض الاهتمام في بيان ان ما استند اليه المخالفون في الحاق المشكوك فيه بالمتيقن لا اشكال فيه وانما اخطؤا في كيفية الاتيان وليس في هذه الفقرات تعرض للاكتفاء بما تقدم في صدر الرواية توضيح الحال ان للشاك في عدد الركعات في الصورة الصحيحة احكام الاتيان بالمشكوك فيه وعدم الاعادة حتى بعد انكشاف النقيصة ووجوب الفصل بالتسليم والابتداء بالتكبيرة الاحرام فقوله ع قام فاضاف اليها اخرى لا يحتمل الا الاول وقوله ع ولا شيء عليه اريد منه الحكم الثاني وقوله ع ولا ينقض اليقين بالشك لا يحتمل الا ان يكون دليلاً للحكم الاول وبياناً للضابط فيه وقوله ع ولا يدخل الشك في اليقين مرادف له كما في رواية اخرى اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فالمراد ان الشك ليس في عرض اليقين وهذا لا ينقض فان المعارضة فرع الاجتماع والشك في ساحة اليقين بالمقتضي بمراحل فلا مدخل له فيها وهذا معنى عدم خلط احدهما بالاخر واحتمال ان يكون الغرض الفصل بين المشكوك فيها والركعات المعلومة وعدم جواز الوصل كما عليه المخالفون يدفعه انه لا يتم الا على كون اليقين بمعنى المتيقن والشك بمعنى المشكوك فيه وقد عرفنا انه غلط لا ينطبق على القواعد مع ان قوله ع بعد ذلك ولكنه ينقض الشك باليقين استدراك عن قوله ولا ينقض اليقين ولا يجوز الفصل بينهما بالحكم المغاير ولا باس بتوضيح المراد بكل فقرة من هذه الفقرات لدفع الشبهات اما قوله ع لا ينقض آه فاتضح معناه سابقاً بما لا مزيد عليه ولا يعقل ان يتوهم ان المراد باليقين فيه هو اليقين بالبرائة فان ترك تحصيل اليقين لعدم الاتيان واليقين بالاشتغال لا لليقين بالبرائة وبتصحيح هذا غاية الاتضاح يمكن كونه تعليلاً للحكم باضافة ركعة اخرى الى الركعات المعلومة فهو دليل على وجوب الاتيان بالركعة المشكوك فيها لا للكيفية فليس المراد اليقين بالبرائة من حيث احراز عدم النقيصة والزيادة معاً بل انما هو تعليل لليقين بعدم النقيصة فقط فالاتيان لصلوة الاحتياط مردد بين ان يكون تماماً للناقص فيكون الماتي بها اضافة ركعة

الى الركعات وبين ان يكون اشتينا فالصلوة جديدة والاقتصار على الجهة الاولى وتخصيص العمل هذا العنوان وهو كونه اضافة ركعة الى الركعات في مقام بيان الحكم ليس الا لكون الغرض بيان هذه الجهة وهو عدم جواز الاكتفاء باحتمال الاتيان ووجوب تحصيل العلم به وعدم جواز نقض اليقين بالشك فانما يدل على هذا المعنى واما دخول الشك في اليقين فهو عبارة عن صيرورته في عرضه بمعنى نقضه الحكم انه ذا حلا وقرينة تلبس فابلا الان يعارضه فهذا ابلغ في الدلالة من عدم نقض اليقين بالشك كما ان عدم خلط احدهما بالاخر اوضح دلالة فان معناه ان اليقين لا ينزل الى الشك والشك لا يصعد الى اليقين ونقض الشك باليقين عبارة عن تحصيل اليقين بالفراغ بالاتيان بالركعة المشكوك فيها في المقام فالمراد باليقين هنا اليقين بالفراغ والاتمام على اليقين والبناء عليه عبارة عن ازاحة الشك فقوله ولا يعتد بالشك تاكيد له وفي حال من الحالات تعميم للحكم فلا مجال للتامل في عموم اليقين والشك باحتمال ارادة العهد مع انه قد تم بما حققناه سابقا فتبين ان هذه الرواية تدل على اعتبار الاستصحاب مع اشتمالها على المبالغة التامة بل لا يمكن ان يدل كلام على معنى لو لم تدل هذه على هذا المعنى ولهذا لم يتامل في دلالتها احد من العرب بالتامل الاسناد فيه في دلالتها حيث زعم ان انطباقها على الاستصحاب انما يتم على مذهب المخالفين *

قال قده بعد ما حكى عن صاحب الوافية والشارح وجماعة الاستدلال بها **وفيها** تامل لانه ان كان المراد بقوله قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الاولى من صدر الحديث **قلت** له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع بركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب يتشهد ولا شيء عليه من قوله ركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعني صلوة الاحتياط فتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيد المرتضى ره واستفيد من قوله في اخبار الاحتياط ان كنت قد نقصت فكذا وان كنت قد اتممت فكذا هو اليقين بالبراءة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل مثل قوله في الموثقة الآتية اذا شككت فابن على اليقين فهذه الاخبار الامرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد بها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا ذكر في غير واحد من الاخبار ما يدل على ان العمل محرز للواقع مثل قوله الا اعلمك شيئا اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء وقد تصدى جماعة

تبعا للسيد المرتضى ره لبيان ان هذا العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الاقل ومبالغة الامام ع في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل وضم الركعة المشكوكة ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الاقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها على التقية وهو مخالف للاصل ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الاكثر الى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الاقل واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة وقوله ع لا يدخل الشك في اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها الى اليقين اعني القدر المتيقن من الصلوة بل ياتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة **ففيه** من المخالفة لظواهر الفقرات الست او السبع مما لا يخفى على المتامل انتهى **وفيه** للتامل مواقع فانك قد عرفت ان ما عليه اصحابنا على الاقل من جهة وعلى الاكثر من اخرى فوجوب الاتيان بالركعة المشكوك فيها المسلم بين الفريقين بناء على الاقل وتعويل على الاستصحاب والفصل بالتسليم والافتتاح بالتكبيرة بناء على الاكثر فهو جمع بين الجهتين وسبيل الى فراغ الذمة على التقديرين اما على تقدير النقيصة فلان التي بها هي الركعة المتممة واما على تقدير التمام فالفصل بالتسليم مانع عن الازدياد **ان قلت** ان هذا جمع بين النقيضين فان الركعة على تقدير الانفصال لا تصلح للتتميم وعلى تقدير الاتصال يزداد ركعة على تقدير التمام فكيف يمكن كون شيء واحد متصلا باخر ومنفصلا عنه **قلت** ان هذا على تقدير وروده ايراد على الامام ع فان كون ما بيناه هو المقصود في الروايات مما لا اشكال فيه وكفى به فسادا وثانيا ان التسليم ليس بقصد الخروج كيف كان بل انما هو على سبيل الاحتياط فيجب على المصلي الاتيان به بداعي الاحتياط بمعنى ان يقصد به الخروج على تقدير كون العمل تاما فان كان تاما خرج والا فوجوده كالعدم ولهذا لا يجوز الاتيان بما ينافي الصلوة قبل الاتيان بركعة الاحتياط وليس هذا الا لاستصحاب عدم الخروج وعدم العلم بتحقق التحليل بالتسليم وكذا حال تكبيرة الاحرام فانه احرام احتياطي لا على سبيل الجزم ولهذا ليس من زيادة الركن مع انا لتحقيق عدم تعقل زيادة هذا الركن في الاثناء بل مساواته لسائر الاركان ايضا لا يخلو عن اشكال والمقام لا يسع كشف الحال في هذه المسئلة وانما المقصود

بیان ان صلوة الاحتیاط کیف یتصل علی تقدیر الاخر وبما حققناه یتبین کون هذا العمل هو الاخذ بالاحتیاط وعدم منافاته للاستصحاب فانه حیث کان مأموراً بالرکعة کالمتیقنة واراد الشارع التحفظ علی الامر ید الجمع بین الجهتین ولم یعذر الجاهل بل اوجب علیه الاحتیاط کما هو الحال فی کثیر من المقامات مع التحفظ علی ان لا یکون العمل لغواً ایضاً لم یکن بد عن الاحتیاط علی النحو الماثور ولما کان الاهتمام فی غیر الرکعتین ازید منه فیهما اوجب اتیانهما زائدتان علی اصل المشروع کما یظهر من الاخبار بل ارید الامتثال التفصیلی والتحفظ لم یرخص فی هذا النحو من الاحتیاط بل ارید الامتثال التفصیلی والتحفظ علی عدم الفصل بالتسلیم والتکبیر حتی علی وجه الاحتیاط وهذا هو الذی تصدی الاصحاب لبیانه وان مقتضی قاعدة الاحتیاط انما هو ما علیه الامامیة لا ما علیه المخالفون ولم یتوهم احد ان العمل هو الاخذ بالیقین بل انما هو العمل بالاحتیاط فی الاخذ بالیقین الذی اتفق علیه الفریقان فالتبست اشتباه وخلط بین الاحتیاط والعمل علی الیقین ومما حققنا تبین ما فی قوله والمراد بالیقین الخ فان الیقین الوارد فی موثقة عمار عن ابی الحسن ع اذا شککت فابن علی الیقین لا معنی له الا الیقین بالمقتضی وهو فی المقام الیقین بالاشتغال وعدم الاتیان بالرکعة المشکوک فیها علی ما سیتضح انه نعم **ومحصله** وجوب الاتیان بها مع قطع النظر عن الکیفیة ای الفصل بالتسلیم ولم یصرح المرتضی ره بان الیقین عبارة عن الاحتیاط علی النحو المزبور ولا یدل قوله ان کنت قد نقصت فکذا وان کنت اتممت فکذا الا علی ان الاحتیاط انما هو علی هذا النحو واما انه المراد من الیقین فلا فلیس المراد بالیقین المأمور بالبناء علیه وعدم نقضه الا الیقین بالاشتغال وعدم الاتیان لا الیقین بالبرائة **نعم** وجوب تحصیل الیقین بالبرائة هو المحصل من البناء علی الیقین علی عدم الاتیان وعدم جواز نقضه الا بیقین فمن الغریب قوله وقد ارید الخ فان الیقین الذی لا یجوز نقضه لم یقصد منه فی شیء من الروایات الیقین بالبرائة وانما ارید هذا من الیقین الذی یقصد به الشک مع قطع النظر عن کیفیة الاحتیاط وعدم کونه مراداً من الموثقة فی غایة الوضوح فان البناء لا یجوز ان یکون عبارة عن تحصیل شیء غیر حاصل بل انما هو عبارة عن الاخذ بمقتضی الیقین الحاصل وعدم الاعراض عنه واغرب منه قوله بهذه الاخبار الخ فان ارادة المتیقن من العدد من الیقین ینافی ارادة الیقین بالبرائة فکیف یکون جعل الیقین عبارة عن المتیقن شرحاً لما تصدی لبیانه من ان المراد من الیقین هو الیقین بالبرائة مع انه لا یجوز جعل الیقین بمعنی المتیقن کما عرفت واما مبالغة الامام ع بتکرار عدم الاعتناء بالشک فهی وان کانت فی مقابلة العامة الا انها انما هو لافادة ان البناء علی الاکثر لیس من جهة دفع الید عن هذا الاصل الذی لا یعدل عنه وان حتی یتوجه منهم الاعتراض علی هذا الحکم وانه عین الرکون الی الاصل مع شیء زائد ومقام المناظرة والاحتجاج یقتضی المبالغة فی بیان ان مستند الحکم غیر منکر لکنه لا یلتفت الیه مراعاة وهو من احسن وجوه الاحتجاج وابلغ شئونه واما التسمیة

بالبناء علی الیقین فهو حق حیث انه لا فرق بین عدم الاعتناء بالشک والبناء علی الیقین واما التسمیة بالاحتیاط فانما هی بالنسبة الی کیفیة البناء علی الیقین وعدم الاعتناء بالشک فی المقام لا ان الاحتیاط اسم للبناء علی الیقین وعدم الاعتناء بالشک **ومن اعجب** الامور حمله الیقین المنهی عن نقضه علی المتیقن من العدد فی کلامه المتقدم وهو قوله بهذه الاخبار الامرة بالبناء علی الیقین وعدم نقضه یراد بها البناء علی ما هو المتیقن من العدد الخ فان وصل الرکعة المشکوک فیها لیس نقضاً للمعلوم وظهر بما حققنا انه لا مجال للتامل فی صراحة الصحیحة فی البناء علی الاقل وما زعم منافاته لذلک من استلزامه للحمل علی التقیة وهو مخالف للاصل قد عرفت فساده فان الدلیل علی خلاف الاصل علی تقدیر تسلیم الظهور موجود ضرورة ان اصالة عدم التقیة لا تصلح لصرف الظواهر ورفع الید عن الاصول اللفظیة الحاکمة علیها لکون الشک فی التقیة مسبباً عن الشک فی ارادة المعنی من اللفظ الثابت بالاصول اللفظیة مع انک قد عرفت فساد الملازمة واما الصارف الاخر وهو ارتکاب الحمل علی التقیة فی مورد الروایة وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحکم والمخالف للواقع علی بیان الواقع **ففیه** ان مستند الخصم فی الحکم بوصل المشکوک فیه بالمتیقن انما هو الاصل ولا فرق بین التصریح بالمستند والسکوت عنه فاشتباه الخصم انما هو فی العمل بالاصل فی المورد علی تقدیر منافاته لما علیه الاصحاب للاصل فالتقیة انما هی فی الاستناد الی الاصل فی المقام والحکم علی طبقه فلیس هذا التفکیک مخالفاً للظاهر بل لا یجوز الا ان یکون کذلک واظهر فساداً من الوجهین المزبورین ما زعمه من منافاته لظاهر صدر الروایة فان هذا انما یصح اذا کانت التقیة من زرارة ولم یتوهم احد ولا منافاة بینه وبین ظهور مقتضی التقیة فی اثناء الکلام بحضور بعض المخالفین وورده علی الامام ع وما حکاه عن البعض فقد عرفت فساده بما حققنا واما ما اورده علیه من الفساد بمکان من الوضوح فان الفقرة الاولی ارید منها علی قول هذا القائل البناء علی الاقل والثانیة والثالثة ارید بهما بیان الکیفیة وما بعد الاستدراک مطابق للفقرة الاولی فما معنی منافات جمیع الفقرات لمقالته وبالتامل تظهر بقیة ما فی هذا الکلام ومن الاخبار المصرحة باعتبار الاستصحاب بالمعنی الذی بینا علیه موثقة عمار عن ابی الحسن ع قال اذا شککت فابن علی الیقین قلت هذا اصل قال نعم دلت الروایة علی ان مع کل شک یقین وان کل شاک یاخذ بمقتضی یقینه وهذا انما ینطبق علی ما اخترناه والا فالحالة السابقة لیست معلومة واما المقتضی فی جمیع المقامات واما المقتضی فمعلوم فی جمیع المقامات ومع الشک فی اقتضاء شیء فیؤخذ بالمقتضی السابق فان کل مقتض رافع بالنسبة الی ما هو متقدم علیه بحسب الرتبة ولهذا یحکم باللزوم مع الشک فی اقتضاء الخیار کما فی خیار الغبن وان کانت الحالة السابقة هو الجواز ولیس هذا الا للتعویل علی القاعدة الشریفة واورد علیه الاستاد قده بان جعل البناء علی الاقل اصلاً ینافی ما جعله الشارع اصلاً فی غیر واحد من الاخبار

مثل قوله ع اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الاكثر وقوله ع فيما تقدم الا اعلمك شيئا الى اخر ما تقدم فالوجه فيه اما الحمل على التقية وامّا ما ذكره بعض الاصحاب في معنى الرواية بارادة البناء على الاكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لاجل الصلوة على تقدير الاستغناء **نعم** يمكن ان يقال بعد الدليل على اختصاص المؤمنة بشكوك الصلوة فضلا عن الشك في ركعاتها فهو اصل كلي خرج منه الشك في عدد الركعات وهو غير قادح لكن يرد عليه عدم الدلالة على ارادة اليقين السابق على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو اضعف دلالة من الرواية الاتية الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها الارادة ايجاب العمل بالاحتياط **وفيه** ما عرفت من ان البناء على الاقل لا ينافي البناء على الاكثر مع ان هذا اصل على ما هو صريح الرواية لكل شاك في شئ على تقدير منافات ما ورد في الصلوة لهذا الاصل يجب العمل بالعام في غير مورد التخصيص مع ان هذه المناقشة تسرى الى جميع اخبار الباب فان عدم جواز نقض اليقين بالشك الذي مرجعه في الشك في عدد الركعات الى البناء على الاقل ايض ينافي البناء على الاكثر فالمنافات المتوهمة لا اختصاص لهذا الكلام بها بل انما هي بين الاستصحاب وبين البناء على الاكثر **ثم** دعوى الاجمال في اليقين والشك ظهر فسادها وسبق المتيقن على المشكوك لا معنى له **ومنها** قول امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي رواية اخرى عنه من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقد عرفت حقيقة تعارض الشك واليقين وتنافيهما وترجيح اليقين على الشك ومعنى المضي على اليقين والبناء عليه **ومنها** مكاتبة علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وقد بينا معنى الدخول فلا فرق بين ان يقال اليقين لا ينقض بالشك او لا يرفع به وبين ان يقال ان الشك لا يدخل في اليقين وبين ان يقال ان الشك لا يعتد به وبين ان يقال اذا شككت فابن على اليقين في الدلالة على ان الشك لا ينفك عن اليقين ويجب الركون الى اليقين وعدم الاعتناء بالشك وهذه هي القاعدة الشريفة المعبر عنها في لسان اهل الفن بالاستصحاب كما عرفت فالشك في دخول شهر رمضان شك في الرافع بالنسبة الى شعبان كما ان الشك في شوال شك في وجود الرافع بالنسبة الى رمضان فالمراد بالرافع في المقام ليس هو الامر الوجودي المنافي بل مطلق المنافي ولهذا لم يتامل ذو مسكة في الركون الى اصالة العدم مع ان العدم ليس مما يرتفع بالوجود وكون الشك في الوجود من قبيل الشك في الرافع من البديهيات فان هذا المقدار من المنافات يكفي في جريان الضابط فكل جزء من اجزاء الزمان يرتفع بالاخر لما بينهما من التضاد ولا ينافي ذلك كونه امرا اعتباريا ولهذا لم يتامل ذو مسكة في استصحاب اليوم والليل والسنة والشهر وان لم يكن من اهل البصيرة بل ولا من

وفي قول امير المؤمنين ع ومكاتبة علي بن محمد

اهل الاديان والمناقشة في جريان الاستصحاب في الزمان من حيث ان المعلوم تحققه منه معلوم الزوال والمشكوك محققه لا معنى لاستصحابه كالمناقشة في ان كون الزمان المشكوك فيه من الشهر السابق مما لا يثبت بالاصل فلا يترتب عليه اثاره وسيظهر اندفاعهما انش نعم ومن الغريب ما حكم به شيخنا قده في هذا المقام حيث **قال** ان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك اي مزاحما به والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في الباب من اخبار الاستصحاب انتهى فانك قد عرفت عدم الفرق بينها وبين غيرها مع ما صدر منه في التنبيه الثاني من الطعن في دلالة هذه الرواية لما زعمه من عدم جواز استصحاب الزمان فانه قال بعد ما اطال الكلام في الاستشكال في استصحاب الزمان فالاولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال شهر رمضان او شوال ولعل المراد بقوله ع في المكاتبة المتقدمة في ادلة الاستصحاب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية الا ان جواز الافطار او وجوبه للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي الا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان مع ان الحق في مثله التمسك بالبرائة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا انتهى **ومحصل** هذا الكلام منع جريان الاستصحاب في المقام حيث انه لا سبيل الى استصحاب شئ من الموضوع والحكم فلم يبق للرواية معنى محصل فكيف تكون اظهر ما في الباب وسيظهر انشاء الله تعالى فساد ما اورد عليها **ومن** الروايات الواردة على الاصل المزبور رواية عبد الله بن سنان فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير قال فهل علي ان اغسله فقال ع لا لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تعلم انه نجسه فان العلم بالطهارة انما هو علم بكونه في نفسه كك واما العلم بعدم طرو النجاسة قبل ما يعيره الذمي فليس مفروضا في كلام السائل فلا معنى للرواية الا ان العلم بكون الثوب في نفسه طاهرا يكفي في عدم الاعتداد باحتمال طرو النجاسة فيستفاد منه العموم **ومنها** قوله ع في موثقة عمار كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر فان القذارة امر وجودي والطهارة ليست الا عدمها والاصل في كل شئ العدم فتبين انه لا معنى للفرق بين استصحاب الطهارة وقاعدتها فانه لم يظهر من الادلة الا عدم الاعتداد باحتمال الرافع حتى في الشبهة الحكمية فانه قد ثبت في الفقه ان الشك في النجاسة مطلقا شك في الرافع **وقال** شيخنا قده بعد ذكر الرواية بناء على انه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شئ الى ان يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت الى ان يعلم عدمها فالغاية وهي العلم بالقذارة على الاول غاية للطهارة رافعة لاستمرارها فكل شئ محكوم ظاهرا باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها والغاية وهي العلم بعدم الطهارة

في رواية عبد الله بن سنان

فی ان الاستصحاب لا یعقل ان یتعلق بالکلی من حیث هو

رافعة للحکم فکل شیء یستمر الحکم بطهارته الی کذا فاذا حصلت الغایة انقطع الحکم بطهارته لا نفسها و الاصل فی ذلک ان القضیة المغیاة سواء کانت اخبارا عن الواقع و کانت الغایة قیدا للمحمول کما فی قولنا الثوب طاهر الی ان یلاقی نجسا ام کانت ظاهریة مغیاة بالعلم بعدم المحمول کما فی ما نحن فیه قد یقصد المتکلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا او واقعا من غیر ملاحظة کونه مسبوقا بثبوته له و قد یقصد المتکلم به مجرد الاستمرار لا اصل الثبوت مفروغا عنه و الاول اعم من الثانی من حیث المورد انتهی **و فیه** انه لا یخفی فانه مع الغض عن ان الاستصحاب بمعنی التعویل علی الحالة السابقة لا اصل له و ان القاعدة لیس الا الاستصحاب فلا اشکال فی ان اعتبار الجهل فی مجاری الاصول علی نسق واحد و کون العلم بالقذارة غایة للحکم فی قاعدة الطهارة لا معنی له الا ان الجهل معتبر فی موضوعه و العلم دافع له و هذا المعنی بعینه موجود فی الاستصحاب فان الحکم بالبقاء اصل یعتبر فی موضوعه الجهل و یرتفع بضده و لا معنی لکون العلم بالقذارة غایة للطهارة و الطهارة الظاهریة لیس الا الحکم **و بالجملة** فالغایة لا یمکن ان یکون للحکم سواء کان حکما بالبقاء ام لا مع ان کون الغایة قیدا للمحمول لا معنی له و انما هی قید للنسبة لا محالة یعنی ان الحکم علی الشیء بالطهارة انما هو الی زمان العلم بالنجاسة و مرجعه الی بیان المناط و الموضوع و این هذا من تقیید المحمول فافهم هذا مجمل الکلام فی تحقیق اصل المسئلة و ما نقل فیها من الاقوال و بقی الکلام فی امور لا بد من التنبیه علیها **الاول** ان الاستصحاب لا یعقل ان یتعلق بالکلی من حیث هو مع قطع النظر عن الخصوصیة السابقة فلو لم یجر فی الفرد الثابت سابقا لم ینفع فی جریانه فی الکلی ضرورة ان محصل الاصل عدم الاعتناء باحتمال المانع بالنسبة الی التحقق المعلوم فلو کان المستصحب موجودا خارجیا فالاستصحاب عبارة عن الحکم باستمرار وجوده المعلوم تحققه فلا بد من اجتماع ذلک الموجود لشرائط الاستصحاب فی هذا هو السر فی عدم جریان الاستصحاب حیث دار استحقاق المنفعة بین ان یکون مستندا الی ملک العین و بین ان یکون مستندا الی الاجارة فلو قال المالک اجرتک الدار سنة و قال المتصرف فیها بل وهبتنی او بعتنی ایاها و شککنا بعد انقضاء السنة فی بقاء استحقاق المنفعة لاستناده الی غیر الاجارة و زواله لاستناده الی الاجارة قدم قول المالک و حکم بعدم استحقاق الاخر المنفعة ازید من سنة فان الزمان معتبر فی موضوع الاجارة خارج عن ملک العین و لهذا لا یعقل تحدید ملک العین بالزمان کما انه یجب تعیینه فی الاجارة و من هذا القبیل دوران استحقاق المنفعة بین زمانین فانه یقتصر فیه علی الاقل اذا کان متیقنا فان الجهل بالبقاء انما نشأ من الجهل بالموضوع من حیث القیود المأخوذة فیه و فی المثال وجه اخر لعدم جریان استصحاب استحقاق المنفعة و هو حکومة اصالة عدم الاستحقاق بالنسبة الی الاکثر اذا کان الزمان متداخلین فان الاجارة و ان کان عقدا واحدا ینحل الی عقود بالنسبة الی الازمنة کما ان البیع بالنسبة الی اجزاء المبیع ینحل الی عقود فیقتصر علی المتیقن فی مخالفة الاصل السابق و هو بقاء المال علی ملک مالکه و مما یتفرع

فی ان التغیر لیس واسطة فی عروض النجاسة

علی عدم معرفة الموضوع عدم جریان الاستصحاب اذا دار امر الیوم بین المحدود بغیاب الشمس و استتار القرص و بین المحدود بزوال الحمرة فان الشک فی بقاء الحکم انما نشأ من دوران امر الموضوع بین امرین یعلم ببقاء احدهما و ارتفاع الاخر فالشک و ان کان فی عروض القادح الا ان منشأ الشک انما هو الجهل بالموضوع و من هذا القبیل دوران امر الحیض الذی یترتب علیه حرمة الوطی بین سیلان الدم الذی ینقطع بالنقاء و بین الحدث الذی لا یرتفع الا بالتطهیر الذی هو عبارة عن الغسل من جهة اختلاف القرائة فی قوله تعالی یطهرن بالتخفیف و التشدید فان الموضوع انما هو الحائض و هو الواسطة فی العروض و دوران الامر بین الامرین جهل بالموضوع فلا مجال لاستصحاب الحرمة بل انما المرجع هو الاصل السابق و هو جواز الوطی المترتب علی الزوجیة الثابتة و قد منع عما یقتضیه ما لا یجری فیه الاستصحاب و کذا الحال فیما لو دار امر موضوع الانفعال بین ان یکون المتغیر حتی یکون الحکم دائرا مداره وجودا و عدما فیزول الانفعال بزوال التغیر من قبل نفسه ضرورة انتفاء الحکم بزوال موضوعه و بین ان یکون الماء و یکون التغیر واسطة فی الثبوت فلا یزول الحکم بزوال الدلیل یتوقف علی مزیل و ح لا معنی لاستصحاب النجاسة و ان کان الشک فی وجود الرافع فانه نشأ من اشتباه حال الموضوع و دورانه بین ما هو مرتفع قطعا و بین ما هو باق جزما و انما نحکم ببقاء الانفعال من حیث ان الموضوع مبین فان المحقق فی محله ان النجاسة علة و الملاقات شرط و الکثرة عاصمة و التغیر کاشف عن زوال الاعتصام فلیس التغیر واسطة فی عروض النجاسة قطعا و انما هو مزیل للاعتصام و لیس الموضوع معروض المستصحب مط کما یتوهم و لهذا فلو دار امر الزوجیة بین الشخصین نعلم بموت احدهما و حیوة الاخر جری استصحاب الزوجیة و لیس الا لان الحکم الشرعی دائر مدار الزوجیة المشکوک ارتفاعها و لا اجمال فی موضوع حکم الشارع و علیه یتفرع استصحاب الاشتغال مع العلم بزوال احد الاطراف فان النجاسة الثابتة لاحد الانائین تستصحب مع العلم بانعدام احدهما بعد تنجز التکلیف فهذا حال الاستصحاب مع الجهل بالموضوع و اما اذا کان الشک فی الرافع من جهة عدم المعرفة بحال المستصحب و دورانه بین ما هو باق و بین ما هو مرتفع کما اذا خرج من الشخص ما تردد بین کونه بولا او منیا مع العلم بانه کان متطهرا و عدم کونه محدثا فانه یوجب العلم بتحقق احد الامرین من الحدث الاصغر و الاکبر فیستصحب ما لم یعلم بالمزیل فیجب الجمع بین الوضوء و الغسل لتحصیل العلم بالرافع للحدث المعلوم تحققه و هذا لیس من استصحاب الکلی کما یتوهم بل انما یستصحب الشخص الموجود غایة الامر انه غیر معروف لعدم العلم باندراجه فی احد العنوانین علی التعیین و عدم العلم بالخصوصیة یمنع من ترتب اثار الخصوصیة و انما یترتب اثر الجامع لا لان المستصحب هو الجامع لما عرفت من ان البقاء انما هو استمرار الوجود و لا معنی لاستمرار نفس الطبیعة و لا یستلزم استصحاب الوجود ترتیب اثار خصوصیة مجهولة الحدوث **نعم** لو علمنا بحدوث احدی الخصوصیتین

فی انه لا معنی لاستصحاب الکلی

المتباینین فی التاثیر فیجب الاحتیاط کما هو الحال بالنسبة الی الحدثین فی مزیلهما فانّ لکلّ منهما خصوصیّة بالنسبة الی المزیل تباین الاخری وان تشارکا بالنسبة الی بطلان الصلوة بهما ومن الغریب ما یتوهّم من انّ الشکّ فی ما دار امر المستصحب بین الزایل والباقی شکّ فی الحدوث لا فی البقاء فانّ الحدوث معلوم بالفرض وانّما الشکّ فی تاثیر الامر الطاری فی الامر السابق وازالته ایّاه وانّما الشکّ فی الحادث وهو غیر قادح فی جریان الاصل بعد ما کان الشکّ فی الارتفاع ومنه یظهر فساد توهّم انّ اصالة عدم حدوث ما لو کان حادثا کان باقیا حاکمة علی الاستصحاب ما ثبت فانّ هذا تعیین للحادث بالاصل وهو معارض بمثله فبعد ما علم بحدوث احدهما کیف یستصحب عدم حدوث احدهما خاصّة **والحاصل** انّ استصحاب الکلّی لا معنی له وانّما یستصحب الفرد المردّد المبهم المعلوم تحققه حیث کان الشکّ فی وجود رافع له فی جمیع موارد الشبهة المحصورة فانّ الاشتغال باحد الواجبین من الظهر والجمعة مثلا مستصحب الی زمان العلم بالفراغ وکذا النجاسة المعلومة تستصحب الی العلم بارتفاعها عن الاناءین وکذا یستصحب المردّد بین الحدث والخبث المردّد بین احدهما والتکلیف بالصلوة حیث علم باحد الامرین من نجاسة ثوبه ووجوب صلوة علیه مثلا او حرمة شیء وحلیّته فانّه لا یعتبر وجود جامع بین الامرین المعلوم تحقق احدهما علی ما حققناه فی مباحث العلم الاجمالی وتبیّن ممّا حققناه انّ الحیوان المردّد بین الحیوانین المختلفین فی الاستعداد کالبهائم والحشار ان کان الحکم متعلقا بالجامع بینهما یستصحب لانّ الموضوع وهو الجامع علم بتحققه وحدوثه والشکّ فی ارتفاعه لا یعتدّ به وان کان من جهة دوران الامر الثابت بین امرین کما هو الحال فی الحدث المردّد بین کونه اکبر او اصغر وکما فی دوران الامر الثابت بین کونه تکلیفا بالصلوة او نجاسة ثوب واما اذا اختلف الحکم باختلاف العناوین ای البهائم والطیور والحشار فلا معنی للاستصحاب لانّ الشکّ فی البقاء انّما نشاء عن اجمال الموضوع ودورانه بین الباقی والزایل کالحیض المردّد بین سیلان الدم وبین الحدث فلا یتوجّه علیه انّ الاستعداد یختلف باختلاف الاجناس والانواع والاشخاص ولا ضابط له ولا وجه لاعتبار بعض المراتب ولعلّه الی ما ذکرنا یشیر ما فی القوانین کما یظهر من عنوانه ولکنّ الاظهر انّ نظره الی عدم حصول الظنّ عند دوران امر المستصحب بین ما هو قابل للبقاء وبین ما لیس قابلا وفساده واضح **ومن الغریب** انّه فرّع علی هذا الاصل الجواب عن تمسّک الکتابی بالاستصحاب فزعم انّ النبوّة علی ثلثة اقسام المحدودة وهی المنسوخة والمؤبّدة والمطلقة وانّ القابل للاستصحاب انّما هو النبوّة المطلقة لا مطلق النبوّة **وفیه اولا** انّ النسخ لیس توقیتا بل هو رفع حقیقة علی ما بیّنّا سابقا فانّ النبوّة ممّا اذا ثبت دام غایة الامر انّه یعلم بانّه یرفعه کما انّ العلم لطلاق الزوجة وفسخ البیع لیس توقیتا ولا یستلزم الجهل والبداء وکذا العزل فی الولایة والوکالة لیس توقیتا ولا جهلا بالعواقب **وثانیا** انّ حقیقة النبوّة لا یختلف بالتوقیت والتابید

فی انه هل یجری الاستصحاب اذا کان الشکّ من جهة بقاء الامر الثابت

وانّما التوقیت جعل للرافع کما عرفت وحقیقة النبوّة لا تختلف فالشکّ فی التوقیت شکّ فی جعل الرافع **وثالثا** انّ النبوّة المطلقة لیس قسما مغایرا للقسمین فی الواقع فانّها لا تخلو عن ان تکون منسوخة او مؤبّدة والاختلاف فی التعبیر لا یوجب اختلاف الواقع بل الواقع لا یخلو عن احد الامرین وسیجیء الکلام فی هذه المسئلة مفصّلا انشاء الله تعالی هذا حال الاستصحاب الکلّی فیما دار امر الفرد الثابت بین الباقی والزائل **واما** اذا کان الشکّ فی البقاء مستندا الی الشکّ فی حدوثه فی ضمن فرد آخر غیر ما علم زواله فلا اشکال فی عدم جریان الاستصحاب ح فانّ الفرد معلوم الزوال واستصحاب الکلّی لا معنی له ولا فرق فی ذلک بین ان یکون الشکّ فی مقارنة فرد آخر للفرد المعلوم وبین ان یکون الشکّ فی قیام فرد آخر مقامه **نعم** اذا علم بزوال الخصوصیّة من الفرد الثابت مع احتمال بقاء الذات جری الاستصحاب لعدم العلم بالارتفاع وعلیه یتفرّع استصحاب العدالة مع العلم بزوال الدرجة العلیا من التقوی واستصحاب الاجتهاد مع العلم بزوال البعض مراتبه فانّ الباقی کان ثابتا مع الزائل **والحاصل** انّه لا یبتنی مجری الاستصحاب من الشکّ فی بقاء الامر الثابت ان لم یکن الشکّ فی الموضوع او فی المقتضی فلو شکّ فی بقاء الحدث لاحتمال اقتران الحدث الاصغر المعلوم ثبوته بحدث اکبر او شکّ فی بقاء النجاسة من جهة احتمال نجاسة اخری غیر النجاسة المعلومة کما اذا احتمل الوقوع مع البول المعلوم حدوثه لم یکن مجال لاستصحاب النجاسة والحدث بعد وجود المزیل للامر المعلوم بالضرورة وکذا اذا احتمل حدوث الفرد الاخر بعد الفرد الاول وهکذا الحال فیما اذا احتمل تعدّد السبب لحدث واحد کما اذا علم الخیار من جهة الغبن واحتمل مقارنته بسبب اخری کالشرط او العیب او حدوثه بعده فانّ المرجع انّما هو اصالة اللزوم ولا معنی لاستصحاب الخیار وهکذا الحال فیما لا یتناهی من الفروع المعلومة الواضحة وتوهّم جریان الاستصحاب الکلّی فی هذه الموارد واضح الفساد وبالتامّل فیما حققناه یظهر ما فیما افاده الاستاد فلاحظ وتامّل وقد توهّم **الفاضل** التونی قدّه انّ استصحاب عدم التذکیة فی الجلد المطروح لاثبات الحرمة والنجاسة علی ما هو المشهور فاسد حیث انّ الحکمین المزبورین موضوعهما الموت حتف الانف وعدم التذکیة لازم اعمّ له وللحیوة ولا یمکن اثبات احد الملزومین وهو الموت حتف الانف بالاستصحاب للّازم الاعمّ ویندفع بانّ الاستصحاب فی کلماتهم کما عرفت عبارة عن عدم الاعتداد باحتمال المانع بعد احراز المقتضی ومن المعلوم انّ الموت مقتض للحکمین والتذکیة جهة وجودیّة مانعة عنهما ومع الشکّ یؤخذ بالمقتضی هذا علی ما حققناه واخترناه **واما** علی ما توهّمه جمع من انّه لا معنی للاستصحاب الّا الاخذ بالحالة السابقة فیشکل الحال بما افاده ولا مناص عنه **وقد** تصدّی شیخنا العلّامة اعلی الله مقامه للجواب بانّ نظر المشهور فی تمسّکهم علی النجاسة الی انّ النجاسة انّما رتّبت فی الشرع علی مجرّد عدم التذکیة کما یرشد الیه قوله تع الّا ما ذکّیتم الظاهر فی انّ المحرّم انّما هو لحم الحیوان الّذی لم یقع علیه التذکیة واقعا او بطریق شرعیّ ولو کان اصلا وقوله تع ولا تاکلوا ممّا لم یذکر اسم الله علیه

قوله تعـ فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله في ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح وبعض الاخبار
المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل اليه كلاب ولم يعلم انه مات باخذ المعلم معللا بالشك في استناد موته
الى المعلم الى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك ولا ينافي
ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة بمقتضى ادلة نجاسة الميتة لان الميتة
عبارة عن كل ما لم يذك لان التذكية امر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة ولذا حكم بنجاستها
والحاصل ان التذكية سبب للحل والطهارة فكلما شك فيه او في مدخلية شيء فيه فاصالة عدم
تحقق السبب الشرعي حاكمة على اصالة الحل والطهارة **ثم** ان الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما
هو اللحم او الماكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة انتهى **وفيه** ان عدم
التذكية لا يعقل ان يكون موضوعا او مناطا للحرمة والنجاسة فان الحي ليس فيه ما يقتضي النجاسة فهل
يتوهم احد ان الحيوان قبل زهوق روحه فيه سبب النجاسة وهو عدم التذكية فالطهارة في الحي مستند
الى الحيوة لا الى التذكية وانما التذكية توجب الحل والطهارة بالنسبة الى الميت من حيث ان الموت مقتض
للحرمة والنجاسة وكلمة ما في قوله تعـ مما ذكر اسم الله عليه كمرجع الضمير في الموثقة وكلمة ما في قوله تعـ الا ما
ذكيتم عبارة عن الميت من الحيوان فان الحيوان الحي ليس موضوعا لهذه الاحكام ولا ينقسم الى المذكى
وقسيمه وانما المنقسم اليهما هو ما زهق روحه فالحكم في الادلة انما انيط بالتذكية من حيث ان ما زهق
روحه لا سبيل الى حله وطهارته الا التذكية وهذا الا يدل على ان المناط والموضوع انما هو التذكية مطلقا كي ينفع
استصحابه لظهور ان عدم التذكية الجامع للحيوة لا حكم له وانما الحكم لعدم التذكية المقارن للموت وهو
المعبر عنه بحتف الانف فالموضوع للحرمة والنجاسة انما هو الموت حتف الانف وعدم التذكية قيد له
فهذا الاستصحاب يرجع الى ضم المستصحب وهو عدم التذكية الى ما هو المعلوم اي الموت والانحصار
ابقاء ما ثبت سابقا وهو عدم التذكية الجامع للحيوة لا اثر له بالضرورة **والحاصل** ان المذكى والميتة
ضدان لا ثالث لهما وهذا انما هو بالنسبة الى الميت واما الحي فلا ينقسم اليهما وعدم التذكية انما يؤثر الحرمة
والنجاسة حيث اثرت التذكية الحل والطهارة ولا يكون الا في غير الحي فدعوى ان الموضوع هو عدم التذكية
مطلقا غريب واغرب منه دعوى ان ما عدا المذكى ميتة فانه انما يتم بالنسبة الى غير الحي والمستصحب
انما هو عدم التذكية الجامع للحيوة وكونه عين الميتة بديهي الفساد **نعم** انما يتحدان فيما زهق روحه
ومن المعلوم ان عدم التذكية في حال زهوق الروح الذي هو عين الميتة ليس له حالة سابقة واغرب
من ذلك دعوى ان الشك في الحل والطهارة مسبب عن الشك في التذكية فاصالة عدم السبب الشرعي
حاكمة على اصالة الحل والطهارة فان الاشكال في جريان الاصل الا في تقدمه على تقدير الجريان كي يثبت
له بالحكومة فانها مفروغ عنها في المقام ودعوى ان الموضوع هو اللحم او الماكول لا ينفع في دفع الاشكال

في ان الشيخ قال
وبيان ما في كلامه

حيث انه حال الحيوة لم يكن له حكم باعتبار عدم التذكية وانما ثبت له الحكم من حيث زهوق الروح
فالموت واسطة في العروض وكونه لا عن التذكية غير معلوم وعدم التذكية الثابت له حال الحيوة
لا حكم له فلا ينفع استصحابه **فقوله** فمجرد عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة فيه
ان عدمها وانما في الميت لا اشكال في كفايته الحكمين المزبورين وانما الاشكال في ذلك بالنسبة
الى الميت فان المعلوم انما هو عدم التذكية حال الحيوة واما الموت فكونه لا عن تذكية غير معلوم
بالفرض واستصحاب عدم التذكية حال الحيوة لا يثبت به كون الموت لا عن تذكية فهذا الجواب في
الحقيقة لا محصل له **ثم قال** لكن الانصاف انه لو علق حكم النجاسة على ما مات حتف الانف
لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض اشكل اثبات هذا الموضوع بمجرد عدم التذكية حال
الحيوة لان عدم التذكية حال الحيوة المستصحب الى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف
الانف فيبقى اصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو الموت حتف الانف سليمة عن المعارض
وان لم يثبت به التذكية انتهى **وفيه** ان كون الموت حتف الانف موضوعا للحرمة والنجاسة
من البديهيات ولا معنى لجعله مذهبا لبعض ضرورة توقف النجاسة على الموت المقارن لعدم التذكية
ولا معنى للموت حتف الانف الا ذلك ولا يمكن ان يذهب احد الى ان الموضوع هو عدم التذكية
وان كان مجامعا للحيوة فانه غير الموت حتف الانف ولكنه من حيث مغايرته له لا حكم له بالضرورة كما
انه لا يمكن ان يقال ان الموت وان كان مقارنا للتذكية يترتب عليه الحكمان **وبالجملة** فلا سبيل
الى الالتزام بان الميتة عبارة عن غير المذكى وان كان حيا او ان الميت وان كان مذكى نجس وحرام
فتعين الالتزام بان الحكم انما ثبت للموت حتف الانف فلا مناص عن الاشكال الا على ما حققناه
من ان الاستصحاب عبارة عن القاعدة الشريفة لا الاخذ بالحالة السابقة **ثم قال** بعد نقل
كلام الشارح قده واورد عليه بما لا يخفى فساده لكن هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم
على معنى الميتة والقول بانها ما زهق روحه بحتف الانف اما اذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يدرك حيوانه او
لم يذكر اسم الله عليه او تعلق الحل على ذبيحة المسلم او ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء احد
الامرين ولو بحكم الاصل ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الادلة الاخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما لم تكن
ميتة كما في اية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية او قلنا ان الميتة هي ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذكر فاذا
شك في عنوان المخرج فالاصل عدمه فلا محيص عن قول المشهور انتهى **وقد** عرفت ما فيه فان غير
المذكى الذي هو الميتة لا اشكال في تعلق الحكم به واما اذا لم يكن متحدا معه فلا اشكال في انه ليس موضوعا
للحكم فلا فائدة في اطالة الكلام لاثبات ان الحل والطهارة يترتبان على المذكى او ان الحرمة والنجاسة
يترتبان على غير المذكى واما التمسك بان المذكى عنوان للمخرج والمستثنى ومع الشك في انطباقه على فرد

في ان الاستصحاب
في بيان ان الميتة
عبارة عن غير المذكى

في ان الشك في بلوغ الغاية شك في الرافع عرفاً

من الافراد فالاصل عدمه فلا يرجع الى المخصص لا انه ان كان مرضه ان الحكم وان تعلق بالمبينة ولا تثبت باصالة عدم التذكية ولكن الاصل فيما زهق روحه مما لا يكون مبينة الى ان يثبت كونه مذكى **ففيه** انه لا دليل على هذا الاصل وانما الكلام في الاستناد الى استصحاب عدم التذكية واين هذا من الاصل وان كان الغرض ان ما زهق روحه مبينة في الواقع الا اذا كان مذكى فهو حق ولكن لا معنى لاصالة عدم كونه مذكى فان المفروض الجهل بالحالة السابقة والتمسك بالعموم في الشبهة المصداقية مما لا يخفى فساده على من له ادنى مسكة الا ان يكون المراد انه لما ثبت ان زهوق الروح سبب للحرمة والنجاسة والتذكية مانعة فلا يعتد باحتمال وجود المانع وهذا معنى التمسك بالعموم عند الشك في مصداق المخصص كما عرفت التصريح به من الاساطين ومما حققنا تبين ما في بقية كلامه زاد الله في علو مقامه **الثاني** انه لا اشكال في ان الشك في بلوغ الغاية شك في الرافع عرفا فالزمان كالليل والنهار والشهر والسنة من اظهر موارد الاستصحاب ولكن قد يذهب الوهم الى عدم كون استصحابه على القاعدة وكذا الحال فيما يشبهه من الاعراض الغير القارة نظرا الى ان مقتضى الانعدام بمجرد الحدوث عدم كون الشك في البقاء لان المفروض استحالة بقاء ما حدث فالجزء المعلوم تحققه معلوم الارتفاع والمشكوك حدوثه لا سبيل الى الحكم بحدوثه ولئن حدث البقاء لما زال يقينا ويندفع بان الامر الوحداني المركب من الاجزاء هو المستصحب في تلك المرحلة لا تلاحظ الاجزاء بانفرادها فلا مجال لهذه المناقشة فالنهار مثلا تحقق بطلوع الفجر ويزول بزوال الحمرة ولا اشكال في انه امر قابل للبقاء والزوال فبعد العلم بالحدوث يستصحب الى ان يعلم الزوال وقد يتوهم انه مثبت حيث ان كون الزمان المشكوك فيه من الليل والنهار مثلا ليس من اثار بقاء الليل والنهار كما ان استصحاب الكر لا ينفع في الحكم بكون الماء الموجود في المحل كرا ويندفع بان المستصحب انما هو عنوان الليل والنهار لا الموصوف فالزمان بعد قطع النظر عن خصوصيات اجزائه يصدق عليه انه كان نهارا مثلا وشككنا في زوال هذا الوصف عنه ونبدله بما يضاده **وبالجملة** فلا اشكال في جريان الاستصحاب النهار مثلا لبقاء وجوب الامساك ووجوب المبادرة الى الصلوة وغيرهما من الاثار والوجه ما حققناه وتوهم ان المستصحب انما هو الحكم الشرعي لا الزمان يدفعه ان الحكم لا شك فيه في المقام الا من جهة الشك في بقاء الموضوع فكيف يمكن جريان الاستصحاب في الحكم مع عدم جريانه في الموضوع وهنا اشكال اخر وهو ان معين الحدود باستصحاب الزمان ايضا مما لا اشكال فيه فانه يحكم بان استصحاب شهر رمضان بان ما بعد يوم الشك اول شوال فيحرم فيه الصيام وهكذا الحال في ليالي القدر مع انه مثبت قطعا ويندفع بان المثبت عندنا ليس هذا المعنى بل المثبت انما هو ما يكون وسطا للاثبات كترتب الغسل على استصحاب الماء واثبات اللحية على الحيوة واما ما لم يكن من الاثار بل كان امرا اعتباريا صرفا فيترتب على الاصول من غير فرق بين ان يكون حكما شرعيا او غيره كما يحكم بتحقق الزوجية باستصحاب حيوة الموكل بعد تحقق العقد من الوكيل مع ان الزوجية

في نقل كلام صدر عن بعض الافاضل

لبست من الاحكام الشرعية لبقاء حيوة الموكل وسيتضح انشاء الله تعالى فيما سياتي ومما حققناه اتضح حال استصحاب غير الزمان ايضا مما هو غير قار ولا يخفى ان استصحاب الجريان في الماء انما ينفع للحكم باتصال الماء المعلوم وجوده في خارج المادة بها واما الحكم بوجود الماء في الخارج باستصحاب الخروج فلا فانه مثبت بالضرورة واما استصحاب الحيض فهو بمعنى الحالة المعهودة التي تجامع عدم خروج الدم بالفعل فان بقاء حالة الحيض وهي الحالة المعروفة للنساء كالحدث لا يستلزم وجود الدم حتى في باطن الرحم كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بالفقه بل بالماهية العرفية ومن الغريب ما قد تخيل من ان جريان الاستصحاب في الزمان يستلزم جريانه في المقيد به بطريق اولى مع ان اجراء الحكم المقيد الى فاقد القيد قياس لا استصحاب ومن المعلوم انه حيث صار قيدا كان كغيره من القيود ولا ملازمة بين كون الشيء في حد ذاته قابلا للاستصحاب وبين استصحاب الحكم الثابت لما قيد به في الفاقد فحيث ثبت وجوب الصيام في يوم الجمعة وشك في اشتراط السبت معه فلا مجال لتوهم سراية حكم الجمعة الى السبت بالاستصحاب كما هو الحال في جميع المقيدات ولبعض الافاضل ره كلام موهم لذلك حيث حكم بتعارض استصحابي الوجود والعدم فيما اذا ثبت حكم في زمان وشك في ثبوته فيما بعده **قال** انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس في يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهناك شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الاخر وقد حكم بتعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذي وفي طهارة الثوب النجس اذا غسل مرة فحكم في الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الاصلي قبل وجوب الصوم وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي وفي الثالث بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقات البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الاستصحابات في هذه الصور الا ان يرجع الى استصحاب اخر حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا **قال** ولو لم يعلم ان الطهارة مما لا يرتفع الا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود **ثم قال** هذا في الامور الشرعية واما الامور الخارجية كاليوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف ونحوهما مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى ومحصل مرامه ان الاستصحاب على قسمين **الاول** مجرد التعويل على اليقين السابق **الثاني** عدم الاعتداد باحتمال الرافع والاول من الاغلاط ولا سبيل

فى فساد ما افاده الشيخ

البتة حيث ان اليقين بالوجود فى كل مقام مجامع لليقين بالعدم على ما عرفت ولا ترجيح لاحد اليقينين على الاخر فالذى ينفع فى المقامات انما هو الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتداد باحتمال المانع ولما كان الشك فى الامور الخارجية ابدا شكا فى الرافع لم يتعارض الاستصحابان فيها وجرى اصل عدم وجود الرافع وقد عرفت مثل هذا الكلام من غيره من المحققين فى استصحاب حال الاجماع فى مسئلة المتيمم فان القدر المتيقن انما هو استباحة الصلوة قبل وجدان الماء والاخذ بهذا اليقين معارض بالاخذ باليقين بالعدم حال وجدان الماء الثابت اولا فمعنى تعارض الاستصحابين انه لا مرجح لاحدهما على الاخر فلا يمكن اعتبار اليقين بالوجود من حيث هو هو فاندفع ما يتوهم من انه اراد اجراء استصحاب الحكم الثابت المقيد بالزمان فى غير المقيد بل انما غرضه عدم الجريان بمجرد احتمال التقييد فلا مجال له الا اذا علم عدم التقييد وكان الشك فى البقاء من غير هذه الجهة وهو احتمال الرافع حيث ان الاستاد العلامة اعلى الله فى الفردوس مقامه خفى عليه مراده من تعارض الاستصحابين واورد عليه بوجوه ثلثة **وحاصل الاول** ان الموجود فى الزمان الاول ان لوحظ مغايرا من حيث القيود الماخوذة فيه للموجود الثانى فيكون الموجود الثانى حادثا مغايرا للحادث الاول فلا مجال لاستصحاب الوجود اذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الاول من مقوماته وان لوحظ متحدا مع الثانى لا مغاير لها الا من حيث ظرفه الزمانى فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود لانه انقلب الى الوجود **ثم قال** وكان المتوهم بنظره فى دعوى جريان استصحاب الوجود امرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشك وفى دعوى جريان استصحاب العدم الى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل منها بملاحظة تحققه فى زمان مغاير للاخر فيوخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك بالعدم انتهى **وفيه** ما عرفت من ان المقصود حصر الاستصحاب فى صورة الشك فى الرافع وانه حيث احتمل دخل الزمان الخاص فى الحكم فلا مسرح للاستصحاب حيث انه ليس الا مجرد ثبوت الحكم فى زمان والاعتماد على مجرد الوجود معارض باليقين بالعدم فى غير ذلك الزمان وحيث لا مرجح لاحد اليقينين فلا وجه للاعتماد على اليقين بالثبوت واما اذا كان الشك فى الرافع فعدم مدخلية الزمان الخاص معلوم ولا معارض لاصالة عدم الرافع او عدم الرافعية كما هو المطرد فى جميع الموجودات الخارجية وكيف يخفى على احد ان استصحاب العدم على تقدير كون الزمان قيدا لا يعارض استصحاب الوجود على تقدير الظرفية وعدم المدخلية مع ان من اجلى الضرورات ان المعتبر فى التعارض الاجتماع فى محل واحد **والوجه الثانى** ان ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية فى صورة الشك فى الرافع غير مستقيم لانا اذا علمنا ان الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا فى ان المذى رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقا بمقدار سببية السبب وكذا الكلام فى سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك فى ارتفاعها

نقل كلام الشيخ
مع الايراد عليه

بالغسل مرة انتهى **وفيه** ان جريان الاستصحاب بعد ملاحظة كون الوضوء علة تامة وكون الشك فى رافعية المذى قد اعترف به وانما التعارض على تقدير كون الشك فى مقدار السببية كما فى مسئلة المتيمم الواجد للماء مع ان كون الوضوء علة تامة مع كون الشك فى رافعية المذى تناقض صرف حيث انه يحتمل ان يكون لعدم مصادفة المذى للوضوء مدخلية فى التاثير كما هو مقتضى الناقضية المشكوك فيها فكيف يقال انه علة تامة فى الفرض **والوجه الثالث** انه لو سلم جريان استصحاب العدم لكن ليس استصحاب عدم جعل الشئ رافعا حاكما على هذا الاستصحاب لان الشك فى احدهما ليس مسببا عن الشك فى الاخر بل مرجع الشك فيهما الى شئ واحد وهو ان المجعول فى حق المكلف فى هذه الحالة الحدث او الطهارة **نعم** يستقيم ذلك فيما اذا كان الشك فى الموضوع الخارجى اعنى وجود المزيل وعدمه لان الشك فى كون المكلف حال الشك مجعولا فى حقه الطهارة والحدث مسبب عن الشك فى تحقق الرافع الا ان الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالى بجعل احد الامرين فى حق المكلف غير جائز انتهى **وفيه** انه حيث كان المفروض ان الشك انما هو من جهة احتمال الرافعية فاحتمال كون المجموع هو الحدث ناش من احتمال الرافعية بالضرورة لا العلم الاجمالى بوجود احد الحكمين وتوهم ان العلم بوجود احد الحكمين مع احتمال طرو المزيل يمنع من جريان الاستصحاب اوضح فسادا فتفطن **الامر الثالث** ان المناط فى جريان القاعدة الشريفة انما هو كون الشك من جهة الرافع والمزيل من غير فرق بين كون المستصحب موضوعا او حكما شرعيا او عقليا او عرفيا ومن الواضح ان الموضوع بمنزلة العلة المادية للحكم وعدم الرافع انما له مدخلية فى العلة الفاعلية بل قد عرفت ان الرافع بوجوده يؤثر فى ازالة الاثر لا ان عدمه دخيل فى التاثير وكيف كان فالعلة الفاعلية لا يعقل مدخليتها فى الموضوع ضرورة تاخر الفاعل عن المادة رتبة فمخالفة الخبر والقضية للواقع يقتضى قبحه والاشتمال على انجاء النبى مثلا يمنع من تاثيرها فى القبح قطعا وحيث شك فى كون الاشتمال على مصلحة اخرى ايضا هل هو رافع له ام لا فمقتضى الاستصحاب عدم الاعتناء بهذا الاحتمال والبناء على ما يقتضيه المخالفة للواقع ولا فرق من هذه الجهة بين ما يستقل العقل بادراكه وبين ما يتوقف على بيان الشارع او تشريعه فان الحكم فى القضية الواقعية فى جميع المراحل على نسق واحد ووجود المقتضى والشرط وعدم المانع لا يختلف بها حال الموضوع وهو معروض الحكم فى نفس الامر وانما يختلف بوجود العلة وعدمها حال الحكم وجودا وعدما وبما حققناه تبين ما فيما افاده الاستاد العلامة اعلى الله مقامه حيث **قال** ان المتيقن السابق اذا كان مما يستقل العقل بادراكه كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه لان الاستصحاب ابقاء ما كان والحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فان ادرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكما قطعيا كما حكم اولا وان ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان

في فساد ما احتج به الخ

حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد واما الشك في بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء الاضرار في السم الذي حكم العقل بقبح اكله فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه وان كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصور في المستقلات العقلية لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلا لان قضايا العقلية اما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه الى ازيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده واما نظرية ينتهي الى ضرورية كذلك فلا يعقل اجمال الموضوع في حكم العقل مع انك ستعرف في مسئلة اشتراط بقاء الموضوع ان الشك في الموضوع خصوصاً لاجل مدخلية شيء مانع عن اجراء الاستصحاب انتهى **وفيه** ان الحكم توقفه على معرفة الموضوع من الضروريات ولكن دعوى اعتبار كل ما له دخل في ثبوته في الموضوع ونفيه بديهة واضحة الفساد بل لا معنى لاعتبار العلة الفاعلية بشئونها في العلة المادية فان اراد ان القضايا الواقعية لا يعقل فيها سوى الموضوع بقيوده والمحمول والنسبة فهو مكابرة للوجدان ضرورة ان المقتضي والشرط وعدم المانع عن الموضوع اجانب في تلك المرحلة وان زعم ان القضية المعقولة كذلك وان لم يكن القضية النفس الامرية كذلك فهو ايضا بديهي الفساد حيث ان العلم تابع للمعلوم مع انه لو سلم ذلك لم يمنع من جريان الاستصحاب حيث ان المستصحب انما هو الحكم بمعنى المحمول لا بمعنى التصديق بالضرورة والمحمول قد عرفت انه انما يثبت في الواقع لما لا يقيد بشيء من العلل ومن المعلوم انه يمكن ان يقع الشك في المقتضي والشرط والمانع فحيث ادرك العقل ثبوت حكم في حال من الاحوال وشك في وقت اخر في بقائه لحدوث ما يحتمل كونه مزيلا اجرى الاستصحاب **نعم** لو كان الشك من جهة زوال ما يحتمل اشتراطه او للشك في مقدار تاثير السبب ومن جهة الجهل بالموضوع لم يجر الاستصحاب ودعوى ان الموضوع لا بد من معرفته تفصيلا واضحة السقوط فانه لا مانع من الحكم على ما يحتمل دخل بعض ما يقارنه فيه فاذا تبدل الحال يقع الشك لاجل عدم معرفته الموضوع تفصيلا وعدم خلو الحكم العقلي عن كونه ضروريا او منتهيا اليه لا ربط له بذلك فان الحكم الشرعي ايضا اما يدرك بالضرورة او بما ينتهي اليها **وبالجملة** فاستناد التصديق بالحكم الى الضرورة لا يقتضي معرفة موضوعه تفصيلا بل يمكن ان يكون ثبوت الحكم لشيء على بعض التقادير ضروريا وعلى التقدير الاخر مشكوكا فيه مع ان الشأن انما هو في اثبات اعتبار جميع ما له دخل في الحكم في موضوعه بحسب الواقع ولا دخل للادراك في ذلك فانه ليس موضوعا وانما هو ثبوت لتحقق الحكم **ثم** ان هذا الاشكال بعينه جار في الاحكام الشرعية حيث ان دخل جميع ما له تاثير في الحكم في الموضوع وكونها قيودا له لا يختلف باختلاف كون الحكم متوقفا على جعل الشارع او بنائه وعدم كونه كذلك ولا يمكن التفصي عنه بان المرجع في موضوعات احكام الشرع هو العرف فان التسامح

في دفع ما افاده بعض الاعاظم من عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند الى العقل

العرفي يجري في المقامين الا ترى ان الكرية مع انها ليست من الاحكام الشرعية بل من امور تكوينية كما ان الرفع الحقيقي غير متحقق في كثير من موارد الاستصحابات مع انها ليست امورا شرعية فان انقضاء الامد ليس رافعا للزمان بل الموت ليس رافعا للحيوة ولا الوجود رافعا للعدم وانما الرفع فيها عرفي ويكفي ذلك في جريان الاصل **والحاصل** ان الملاك في جريان الاستصحاب انما هو صدق النقض والابقاء والتسامح من هذه الجهة لا ينافي كون المستصحب امرا غير مجعول او مما يستقل العقل بادراكه فالتسامح العرفي جار في جميع الموارد ويكفي في ذلك صدق البقاء والنقض وان لم يكن كذلك على الموازين العقلية من جهة ما يتخيل من اعتبار كل ما له دخل في الحكم قيدا للموضوع **والحاصل** ان ادراك الحكم مرحلة مغايرة لمرحلة تشخيص الموضوع وكون الحكم مدركا بالعقل واستقلاله به لا ينافي مسامحة العرف في موضوعه ومحل الفصل انما هو الميزان في موضوع حكمه وكون المناط في جريان الاصل هو الميزان العرفي في الموضوعات ويشبه المقام ما يقال ان كون المسمى شرعيا لا ينافي كون التسمية عرفية فالصلوة وان انتفت في نظر الشارع بانتفاء بعض شروطها واجزائها الا ان العرف يحكم ببقائها مسامحة **ثم** انه قده **قال فان قلت** فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع انه كاشف عن حكم عقلي مستقل فانه اذا اثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكم مع انه كان تابعا للحكم العقلي **قلت** اما الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغير في حال من احوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بان موضوعه اعم من موضوع حكم العقل ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الازلي ليس مستندا الى القبح وان كان موردا للقبح انتهى **وفي** كل من الاعتراض والجواب نظر **اما الاول** فلان المنشاء للاعتراض انما هو كون القضية الواقعية على نسق واحد في اعتبار القيود في موضوعها ولا دخل لكونها مدركة بالعقل في ذلك فيتوجه الاشكال حتى لو لم يكشف الحكم الشرعي عن الحكم العقلي المستقل **واما الثاني** فلما عرفت من ان التسامح في الموضوع لا ينافي استقلال العقل بادراك الحكم واما التفريع الذي افاده بقوله ومن هنا الخ **ففيه** ان البرائة الاصلية يستصحب وان لم يكن لتحققها مدخلية لعدم قبح الخطاب بالنسبة الى غير المميز والمجنون فحيث ثبت عدم تكليف بالنسبة الى الشخص عقلا قبل التميز فالشك في اشتغال الذمة بعد البرائة شك في الرافع ولا حاجة في جريان الاستصحاب الى بيان الشارع للعدم الازلي ولهذا سموه باستصحاب حال العقل ولم يتامل احد في جريان الاصل من هذه الجهة **ثم** انه قد استشكل في استصحاب موضوع حكم العقل واجاب بان الشارع حكم ببقائها

الحكم في المشكوك فيه وفي كلٍّ من الاعتراض والجواب نظر ايضا فانّ الشكّ في بقاء الموضوع وهو الضرر مثلا في المثال لا مانع منه فانّ عدم معرفة الموضوع مرحلة والشكّ في بقاء الموضوع المعلوم مرحلة اخرى فحيث كان الشكّ في بقاء الموضوع من جهة احتمال المزيل جرى الاستصحاب في الموضوع لا في الحكم والّا لتوجّه الاشكال في استصحاب الموضوعات حتّى بناء على جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية فانّ هذا الاشكال ليس متفرّعا على كون جميع ما له دخل في الحكم مأخوذا في الموضوع وعلى تقدير توجّه الاشكال المزبور لم يشمله دليل الاستصحاب فلا ينفع التمسّك بالاخبار وقد يتوهّم انّ استصحاب عدم التكليف بالسورة حال النسيان مثلا ينفع للحكم بالاجزاء وسقوط الاعادة والقضاء وفساده غنيّ عن البيان فانّ عدم التكليف الثابت حال العذر ليس الّا المعذورية في المخالفة وترك امتثال التكليف الثابت والذي يتوقّف عليه الاجزاء انّما هو الامتثال وهو على تقدير ثبوته يستحيل ارتفاعه ولا يعقل الشكّ في بقائه **والحاصل** انّ المستصحب ان كان هو عدم التكليف بمعنى المعذورية فمن المعلوم زواله بزوال العذر مع انّه ليس من الاجزاء وان كان عدم التكليف بمعنى عدم التعلّق وانّ الواجب عليه حال النسيان السورة انّما هو الفاقد فهو غلط ضرورة انّ النسيان لا يغيّر الحكم الواقعي فمقتضى الاستصحاب على تقدير الشكّ في تغيّر الحكم من جهة النسيان عدم الاجزاء وقد اورد على من خصّ من القدماء والمتأخّرين اصالة البرائة باستصحاب حال العقل بانه لا وجه للتخصيص فانّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديا تكليفيا كاستصحاب تحريم التصرّف في مال الغير ووجوب ردّ الوديعة والامانة اذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالها كالاضطرار والخوف او وضعيّا كشرطية العلم للتكليف اذا عرض ما يوجب الشكّ في بقائها وفيه ما عرفت من انّ استصحاب حال العقل في الاصطلاح اسم لاصالة البرائة كما انّ استصحاب حال الاجماع اسم للتعويل على مجرّد الحالة السابقة وان كان الشكّ مسبّبا من عدم معرفة الموضوع او الشكّ في الاقتضاء كما انّ استصحاب حكم العامّ الى ان يثبت المخصّص اسم للتعويل على الاقتضاء وعدم الاعتداد باحتمال المانع وان كانت الشبهة موضوعية فهذا الايراد ناش عن عدم الخبرة باصطلاح اهل الفنّ واورد عليه الاستاد بما ملخّصه انّ الشكّ في المثالين الاوّلين شكّ في الموضوع وامّا الثالث فلم يتصوّر فيه الشكّ في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان **لغيره** بما يستصحب التكليف فيما كان المكلّف به معلوما بالتفصيل ثمّ اشتبه وصار معلوما بالاجمال ولكنّه خارج عمّا نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه انتهى **وفيه** ما عرفت من انّه يمكن ان يكون الشكّ في بقاء الحكم الواقعي الذي استقلّ العقل بادراكه من جهة احتمال المزيل وعدم المزيل لا معنى لكونه مأخوذا في الموضوع كالاضطرار والخوف فانّما في المثالين عذران مانعان من التنجّز فاذا شكّ في بلوغ مرتبة من الاضطرار والخوف درجة المنع من التنجّز فالاصل عدمه وامّا المثال الثالث فالشكّ في شرطية العلم من جهة احتمال اختصاص الحكم بمرتبة من الاهتمام تنجّز باعتبارها على الجاهل كما هو الحال في النفوس المحترمة فانّ الجاهل

في ان استصحاب حال العقل في موارد اصالة البرائة

في الشبهة الموضوعية ليس معذورا في الاتلاف ومن هذا القبيل وجوب الفحص عن الاستطاعة والنصاب في الحجّ والزكوة مع انّ الشبهة موضوعية فانّ مرجعه الى عدم معذورية الجاهل وتنجّز الحكم بمجرّد تحقّق موضوعه على الملتفت والى هذا يرجع وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية على ما توهّم الاخباريون من الاخبار وغيرها فانّ هذا الحكم على تقدير صحّته ليس تكليفا واقعيا بل انّما هو حكم ظاهري ومرجعه الى تنجّز الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها على الجاهل وعدم معذوريته وهذا معنى انّ الاخبار الدالّة على وجوب الاحتياط بيان والّا فالجهل بالواقع لا يرتفع بها بالضرورة وكون وجوب الاحتياط اصلا اوضح من ان يخفى على ذي مسكة وكيف يرتفع حكم الجاهل بما هو موضوعه مع انّ مرجعه الى علّية الشيء لاعدام نفسه وكون الشيء مزيلا لنفسه ظاهر فساده من اجتماع النقيضين واذا تبيّن لك انّ الحكم يمكن ان يكون بمثابة لا يتوقّف تنجّزه على العلم فحيث شكّ في كون حكم من الاحكام كذلك فلا مناص عن التعويل على استصحاب عدم كونه كذلك ولو لم يصحّ هذا لكان قول الاخباريين موافقا للاصل مع انّ المعلوم المسلّم بين الفريقين انّ الاصل الاوّلي هو البرائة فانّه هو استصحاب حال العقل الذي لا ريب فيه فمع الشكّ في وجوب الاحتياط لا يعوّل الّا على اصالة عدم كون هذا الحكم بمثابة يتنجّز على الجاهل وهو من قبيل اصالة عدم كون المرأة قرشية ونبطية وبما حقّقناه ظهر ايضا انّه لا مناص عن التمسّك بالاستصحاب عند الشكّ في الاشتغال والبرائة فانّ مجرّد الشكّ في الاشتغال لا حكم له لا اختلافه باختلاف كون المعلوم سابقا هو البرائة والاشتغال ولا معنى للتعويل على الاستصحاب الّا ذلك وقد اوضحنا الحال فيه فيما مرّ **وزعم** الاستاد قدّه فساد التمسّك بالاستصحاب في المقامين لثبوت البرائة والاشتغال بالقاعدة المستفادة من قبح العقاب بلا بيان ووجوب دفع الضرر المحتمل فالمناط في البرائة هو الجهل بالتكليف وان كان ثابتا في الواقع فلا حاجة الى احراز عدمه بالاستصحاب لانّ قبح العقاب موضوعه انّما هو عدم البيان لا عدم الحكم في الواقع وكذا مناط قاعدة الاشتغال انّما هو الجهل بالفراغ لعدم المؤمّن وحصول الخوف ووجوب الاحتياط يترتّب على خوف الضرر لا على وجود الاشتغال في الواقع هذا محصّل ما افاده **وفيه** ما حقّقناه سابقا من انّ الجهل ليس منشأ للحكم من الاحكام وانّما المناط هو العلم غاية الامر انّ احتمال زوال البرائة المعلومة لا يعتدّ به فانّ الشكّ لا ينقض اليقين ولا يعتدّ بالشكّ في مقابل اليقين وكذا احتمال زوال الاشتغال المعلوم حدوثه لا يعتدّ به والّا فالمنجّز للواقع انّما هو العلم بالاشتغال وهو البيان الرافع لموضوع استصحاب حال العقل وهو الموجب للخوف وتوهّم انّ استصحاب الاشتغال في الشكّ في المكلّف به لوجوب الاتيان بالمحتمل الاخر اصل مثبت يندفع بانّ وجوب الاحتياط بالاتيان بالمحتمل عبارة اخرى عن عدم كون المكلّف معذورا في تركه لو كان هو المكلّف به في الواقع وترتّب التنجّز على استصحاب الحكم لا مانع منه لما عرفت انّه لا يترتّب على الاصول الّا التنجّز والدفع **الامر الرابع** انّ مقتضى اختصاص الشكّ في الرافع

وفي بيان الامر الرابع

هذا الاصل فساد ما اشتهر من الاستصحاب التقديرى لاثبات حرمة العصير الزبيبى بالغليان ضرورة ان يبوسة العنب ليست رافعة لحكم من احكامه وانما الشك على تقدير تحققه ناش عن عدم معرفة الموضوع واحتمال ان يكون العنب عنوانا للحكم يدور هذا الحكم مداره فمع ظهور ان الموضوع هو الجامع بين العنب والزبيب لا حاجة الى الاستصحاب لعدم احتمال المزيل ومع الجهل لا مجرى للاستصحاب والى ما حققنا ينظر ما عن بعض الاجلة قده من انه يشترط فى حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعى او تكليفى فى زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك فى ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفى مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديرى باطل **قال** بعد ما ذكره فى المناهل وقد صرح بذلك الوالد العلامة فى اثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم فى المسئلة انتهى **وحاصله** ان المعلوم انما هو ثبوت التحريم على تقدير الغليان باعتبار كونه ماء عنب وقابلية الثبوت على هذا التقدير لا يكفى فى الحكم بتحقق الحرمة على تقدير آخر حيث ان القابلية لم يتحقق الا على تقدير العنبية ولو كانت القابلية ثابتة على تقدير الزبيبية ايضا لم يكن مجال للشك بعد تحقق الغليان واليه يرجع ما يقال من ان الشك فى المقام انما هو من جهة عدم معرفة الموضوع وكذا ما قيل من ان استصحاب الحرمة معارض باستصحاب الاباحة فان الغرض من المعارضة انما هو عدم المرجح كما عرفت فى تعارض استصحاب الوجودى والعدمى وقد شاع هذا الابطال التمسك باستصحاب حال الاجماع ولقد اطال الاستاد قده فى تشييد الاستصحاب التعليقى وابطال كلام شيخه بما لا يرجع الى محصل **وملخصه** ان المستصحب هو الحرمة على تقدير الغليان وبعبارة اخرى تاثير الغليان فى التحريم فانا نعلم بانه كانت الملازمة ثابتة حال العنبية وشككنا فى زوالها بالجفاف فيستصحب ويحكم بترتب اللازم بعد العلم بوجود الملزوم **وفيه** ان الشك انما هو فى عموم الملازمة لهذه الصورة لا فى بقائها بعد حدوثها فانا علمنا بتحققها سابقا نعلم ببقائها ولا نحتاج فى بقائها الى الاستصحاب ولكن الشك فى تحقق الملزوم لدوران الامر بين ان يكون هو العنب بهذا الوصف وبين ان يكون هو الاعم من الرطب واليابس فالشك فى الحدوث حتى بالنسبة الى الوجود التقديرى ومن الغريب انه **قال** كانا شككنا فى ان وصف العنبية له مدخل فى تاثير الغليان فى حرمة مائه فلا اثر للغليان فى التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيبا فاى فرق بين هذا وبين ساير الاحكام الثابتة للعنب اذا شك فى بقائها بعد صيرورته زبيبا انتهى **وفيه** ان هذا انما يدل على ان الشك فى غير محله وان الذى يدل على شمول ساير الاحكام الثابتة للعنب للزبيب ايضا يدل على عموم هذا الحكم والمستند ليس هو الاستصحاب وانما المناط هو استفادة ان وصف العنبية لا دخل له فى الاحكام ولو وقع الشك لم يجر الاستصحاب بالنسبة الى ساير الاحكام ايضا فانه اسراء لا ابقاء **ثم قال نعم** ربما يناقش فى الاستصحاب المذكور تارة

فى ذكر حكم التنجيز تشكيك الاستصحاب التعليقى والاشكال عليه

بانتفاء الموضوع وهو العنب واخرى بمعارضته باستصحاب الاباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الاول لا دخل له فى الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر والثانى فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان انتهى وقد تبين ان مرجع الوجوه الى وجه واحد وليس كما زعم من انها وجوه متعددة كما انه ظهر فساد ما اعترض به عليهما فانه حيث ما يقع الشك فى مدخلية وصف العنبية فى الحكم ولم يعلم ان الموضوع اعم يتوقف ولم يفرق احد بين هذا الحكم التقديرى وساير الاحكام الفعلية ولا معنى للحكومة فان مقصود المستند لما ان الشك فى الموضوع فلا ترجيح للاستصحاب الحرمة الثابتة فى حال الرطوبة على استصحاب الاباحة والا فعلى تقدير كون الشك فى الرافع بعد العلم بالحدوث فلا اشكال فى حكومة الاصل السببى فتفطن **الامر الخامس** ان نسخ الشريعة لا يمنع من استصحاب عدم نسخ ما لم يعلم نسخه من احكامه فان نسخ الشرع عبارة عن نسخ النبوة فانه حيث ينتقل النبوة بالشريعة يتجدد الدين حيث انه قادر على النسخ والتقرير **والحاصل** ان تبدل الطريقة انما هو باعتبار تبدل من يضاف اليه فاستقلال النبى صم بالدين عبارة اخرى عن تبدل الشريعة وان اتفقت موافقتها للشرع المنسوخ فى بعض الاحكام فاندفع ما يتوهم من ان الدين والشرع انما يصدق نسخه حيث نسخ جميع الاحكام فان بعض الاحكام ليس الا بعض الشريعة ولا يصدق نسخ الشريعة بنسخه واضعف من هذا التوهم ان الحكم الثابت لجماعة غير ما ثبت لاخرين فان النسبة تتعدد بتعدد الاطراف ومن المعلوم ان المكلف احد اطراف الحكم التكليفى وهذا هو السر فى الحاجة الى التشبث بدليل الاشتراك فى الشك فى شمول الحكم للغائبين والمعدومين والا لكفى فى ذلك دليل الحكم ويندفع بان المكلف انما يوجب تعدده لتعدد الحكم حيث كان التعدد فى العنوان الكلى واما التعدد الشخصى فلا يوجب تعدد الحكم فانه انما يتعلق بالكلى لا بالاشخاص ولا حاجة الى دليل الاشتراك الا لاحراز عموم المكلف لقصور دليل الحكم اذا كان على سبيل المخاطبة لجماعة مخصوصين عن ذلك كما فى بعض الاخبار وحيث احتمل اختصاص المخاطب بالحكم لخصوصية فيه منتفية فى غيره فلا مجال للحكم بالاشتراك والتسرية الا اذا كان الاحتمال مندفعا باصل من الاصول الى ما حققناه ينظر ما افاده عمى المجدد نور الله ضريحه فى ذلك المقام واما العلم الاجمالى بالنسخ فلا اثر له بعد تبين نسخ جملة من الاحكام تفصيلا فان الشك فى ساير الموارد بدوى ومن الغريب ان الاستاد العلامة قده **زعم** ان المصحح للاستصحاب على تقدير بقاء العلم الاجمالى فى المقام عدم الحاجة الى اصالة عدم النسخ فى الاحكام المعلومة فى شرعنا بالادلة فانه يجب العمل بها سواء كان من موارد النسخ ام لا لما تقرر فى الشبهة المحصورة من ان الاصل فى بعض الاطراف اذا لم يكن جاريا

فى ان نسخ الشريعة لا يمنع من استصحاب عدم نسخ ما لم يعلم نسخه

اولم یحتج الیه فلا ضیر فی اجرآء الاصل فی بعض الاخر هذا محصّل کلامه **وفیه** انّ الاحکام الناشئة
فی شرعنا لیست من اطراف الشبهة ضرورة انّ وجوب العمل والنسخ متنافیان فعدم الحاجة الی الاصل
انّما هو لخروج هذه الاحکام من الاطراف والاستغناء عن الاصل انّما یدفع اثر العلم الاجمالی حیث کان
المورد من الاطراف کما اذا کان مضطرًّا الی ارتکاب بعض الاطراف قبل العلم الاجمالی بالنجاسة علی
سبیل التعیین والخصوصیّة فانّ العلم الاجمالی ح لا اثر له لاحتمال ان یکون المتنجّس ما اضطرّ الی ارتکابه
فلا یتنجّز التکلیف علی جمیع التقادیر ولا یتعقّل هذا المعنی فی المقام **وفی** القوانین کلام لا
یخلو عن اجمال **محصّله** انّ الحسن والقبح بناء علی انّهما بالوجوه والاعتبار وانّ الاشیاء لیس
فیها بالذّات شیء منهما فالشکّ فی بقاء الحکم المستند الیهما شکّ فی المقتضی فانّ العنوان الطّاری لم یعلم
مقدار استعداده للبقاء وامّا علی مذهب من یقول بانّ الشیء فی حدّ نفسه ثبت له حسن وقبح فالنسخ
مستند الی وجود المانع فاستصحاب عدم النسخ لا یجری علی القول الاوّل ثم انّهم رتّبوا علی هذا فروعًا
منها وجوب الاخلاص فی العبادة بقوله تع وما امروا الّا لیعبدوا الله مخلصین له الدین حنفاء و
یقیموا الصّلوة ویؤتوا الزکوة وذلک دین القیّمة وهذا الحکم اوضح من ان یستدلّ له بهذه الایة مع انّها
اجنبیّة عن هذا الحکم وقد یتوهّم انّ القیّمة بمعنی عدم النسخ وکانّ المتوهّم لم یسمع انّ الوصف لا بدّ ان یطابق
الموصوف ولم یلاحظ السورة المبارکة فانّ القیّمة فیها صفة للکتب وفساد بقیّة الفروع اوضح من ان یبیّن
السادس انّ الاصل حیث انّه وظیفة للجاهل لا یعقل ان یترتّب علیه الّا الجهة الّتی اسّس
الاصل لها فقاعدة الشکّ بعد الفراغ مثلا یثبت بها صحّة ما فرغ منها ولا یترتّب علیها وقوع ما
یتوقّف الصحّة علیه فاذا کان الشکّ فی الصحّة من جهة الشکّ فی التطهیر عن الحدث والخبث فمع البناء
علی صحّة العمل السابق یجب التطهیر للاعمال اللاحقة وحیث انّ الاستصحاب عبارة عن الاعتماد علی
الیقین الحاصل بما یقتضیه الشیء وعدم الاعتداد باحتمال المانع فلا یترتّب علیه الّا ما هو من مقتضیات
وامّا ما یستقلّ بالاقتضاء فمقتضی هذا الاصل التعویل علی اقتضائه لا ترتیبه علی اقتضاء آخر فحیث
شکّ فی حیوة زید الموت بعد العلم بثبوته یحمل علی عدم المزیل وهذا انّما یترتّب علیه ما هو من مقتضیاته
یعنی ما لا یستقلّ بالاقتضاء کبقاء امواله علی ملکه وامّا انبات اللحیة مثلا فلانّ للحیة مبادیه فی
الوجود للشخص کالثمرة بالنسبة الی الشجر والحمل بالنسبة الی الحامل ومن المعلوم انّ الیقین باحد الملازمین
مغایر للیقین بالاخر والی هذا ینظر ما افاده کاشف الغطاء قدّه فی تعارض الاصلین یعنی انّه لا مرجّح لترتیب
اثر المثبت علی الثابت مع استقلاله بالاقتضاء کما فی الامثلة وانّما الّذی یترتّب علیه ما لم یستقلّ بالاقتضاء
توضیح ذلک انّ الاصل المثبت عندنا عبارة عمّا یترتّب علیه ما یستقلّ بالوجود والعدم او کان مترتّبًا علی
ما من غیر ما استصحب وعلم بوجوده لا ما ترتّب علیه اثر غیر شرعیّ کما هو الشایع فی السنة الاواخر فانّه علی ما

وتعلیقات محصل کافی الفقهین

ما حقّقناه اصل عقلائی قرّره الشارع بل لو کان اصلا شرعیًّا لم یکن وجه لاختصاص الاثر الشرعیّ بالترتّب
علیه عدا ما یتوهّم من انّ الحکم بثبوت ما لا یرجع الی الشارع فی مرحلة الظاهر لا معنی له فانّ تنزیل شیء منزلة
آخر انّما یتصوّر بالنسبة الی ما یرجع الی الشارع ویندفع بانّ الحکم بثبوت الامر الغیر الشرعیّ ایض مرجعه الی
الآثار الشرعیّة کما هو الحال فی البیّنة والدلیل فانّه لا اشکال فی انّ الشارع بجعلهما حجّة وتنزیل مؤدّیهما
منزلة المعلوم مع انّ مؤدّیهما لا یجب ان یکون امرا شرعیًّا بل لا یثبت بالبیّنات الّا الموضوعات بل
الاصول الموضوعیّة انّما تثبت الموضوعات فی مرحلة الظاهر ومرجع اثباتها ترتّب الاحکام الشرعیّة
علیها فانّ استصحاب الحیوة انّما یثبت به الحیوة اوّلا ومرجعه الی ترتّب الاحکام الشرعیّة لانّ المستصحب
هو الاحکام فلا فرق بین ان یثبت بالاستصحاب حیوة زید ویترتّب علیه الحکم الشرعیّ وبین ان یثبت
باستصحاب حیوته نبات لحیته لیترتّب علیه آثاره الشرعیّة فلو کان المانع من ثبوت نبات اللحیة
بالاصل انّه امر غیر شرعیّ شارکه الحیوة الّتی یجری فیها الاستصحاب وان شئت قلنا انّه لا فرق من هذه
الحیثیّة بین ان یکون نبات اللحیة متعلّقة للاستصحاب وبین ان یترتّب علی استصحاب الحیوة بل الفارق
انّما هو استقلال اللحیة بالاقتضاء وعدم کونها من شؤون الحیوة فانّ لها وجودا مغایرا لوجود الشخص
بل نقول انّ الاصل لا یترتّب علیه الّا الاثر العقلیّ ولا یعقل ان یترتّب علیه الاثر فانّ الحکم المترتّب علیه
انّما هو حکم ظاهریّ وهو فی الحقیقة لیس حکما بل انّما هو تصرّف فی المرحلة الثالثة من مراحل الحکم بالتنجیز
والدفع فتنزیل مشکوک البقاء منزلة المعلوم لا معنی له الّا انّ ما کان یترتّب علی العلم عقلا من تنجّز
التکلیف الواقعیّ بحکم العقل مثلا لا یزول بطروّ الشکّ فی البقاء فالشاکّ فی البقاء منزّل منزلة العالم
فی ترتیب الآثار العقلیّة الثابتة للعلم بالذّات الا تری انّ الاستصحاب حیث تعلّق بنفس الاحکام التکلیفیّة
لا یعقل ان یترتّب علیه اثر شرعیّ فانّ الحکم الشرعیّ لیس له اثر شرعیّ وانّما تنجّزه اثر العلم فکما انّه
یتنجّز بالعلم فکذا یتنجّز علی الجاهل بالبقاء والقول بانّ اثر استصحاب التکلیف اثبات حکم شرعیّ مماثل
للحکم الواقعیّ کلام ظاهریّ ضرورة انّه لم یجعل الشارع للحکم الشرعیّ اثرا مماثلا له بل لا معنی له لو
الوجوب الظاهریّ المترتّب علی استصحاب الوجوب الواقعیّ حقیقته تنجّز الوجوب الواقعیّ علی تقدیر ثبوته
فی الواقع علی الجاهل بالبقاء وکذا الحال فی الاحکام الوضعیّة فانّ استصحاب الطهارة اثره کون المصلّی
معذورا فی الاتیان بالصّلوة الفاقدة لها اذا علم بوجودها وشکّ فی ارتفاعها وهذا معنی البناء
علی الطهارة حال الشکّ فی ارتفاعها ولا معنی لثبوت الطهارة للشاکّ الّا ذلک ومن المعلوم انّ
کون الشخص معذورا فی ترک الصّلوة مع الطّهارة اثر للجهل عقلا فترتیبه علی الاستصحاب لیس من ترتّب
الاثر الشرعیّ **وبالجملة** فالاصول کالادلّة لا یثبت بها الّا الاثر العقلیّ الثابت للعلم والجهل
بالذّات فانّ جعل الوظیفة للجاهل کما هو مقتضی الاصول العملیّة وما دلّ علی اعتبار الادلّة الاجتهادیّة

فانه يصلح لاعتبار الجهل في موضوعه مرجعه الى التصرف في اثبات العذر ونفيه فكيف يتوهم انه
لابد من ان يكون ما يترتب على الاصل الشرعي اثراً شرعياً وان الشارع ليس له الا ترتيب الاثار الشرعية على
الاصول مع انه لو تم لمنع من ثبوت امر غير شرعي بالدليل والبينة ايضاً ومما حققناه ظهر اندفاع ما اورد
الاستاد العلامة دام ظله على التوقيع في التمسك باستصحاب حال العقل حيث زعم ان عدم استحقاق العقاب
المقصود اثباته في المقام حكم عقلي لاسبيل اليه الا قبح العقاب بلا بيان والاستصحاب بناء على حجيته
من باب التعبد لا يصلح لان يثبت به الا الاثر الشرعي هذا محصل ما افاده في اول مبحث اصالة البرائة
وَفِيهِ ما عرفت من ان ترتيب الاثر الشرعي على الاصل لا معنى له الا اثبات استحقاق العقاب و
دفعه وهذا معنى ما اشتهر من ان المترتب على الاصول والادلة الغير العلمية احكام ظاهرية فان الحكم
الظاهري ليس الا التنجز والدفع وذلك مما يرجع الى الشارع في الجملة **وَالْحَاصِلُ** انه لو كان
ترتيب استحقاق العقاب وعدمه على الاصل مانعاً عن جريانه لم يجر في شئ من المقامات حيث انه لا معنى
لشئ من الاصول الا ذلك وكذا الحال في الادلة الغير العلمية وليس كون الاصل مثبتاً بهذا الاعتبار
كما اشتهر في هذه الازمنة بل المثبت عند اهل الصناعة ما يترتب عليه ثبوت شئ يستقل بالتحقق ولم
يكن من شئون المعلوم كاللحية المغايرة لحيوة زيد فباستصحابها لا يحكم بانبات المستصحب تها وكالغسل المغاير
للماء فباستصحابه لا يحكم بتحققه فيما لو كان الماء باقياً لاغتسل به وكقتل شخص لو كان باقياً في مكان
ورمي بما لو كان باقياً فيه لقتل وهكذا فيما لا يتناهى من الفروع واما ما لا استقلال له في مرحلة التحقق
فليس ترتبه على المستصحب اثباتاً كما اذا عقد النكاح الولي او الوكيل لمن لا يعلم ببقائه الى زمان العقد
فانه لا ريب في الحكم بتحقق علقة الزوجية باستصحاب الحيوة وكذا يحكم بدخول المبيع في ملكه وانتقال
الثمن عنه اذا اشترى له شيئاً مع انه ليست الزوجية والملكية من الاثار الشرعية لبقاء حيوة الشخص
والفرق ان التعويل على اقتضاء الشئ والبناء على بقاء الشئ على ما هو عليه ليس الا الالتزام بجميع ما هو
من شئونه واطواره وان كان مغايراً للذات والزوجية مثلاً ليس غير الامر المستصحب وهو احد الطرفين والطرف
الاخر المعلوم هو العقد المعلوم تحققه من اهله واكن الغسل ليس امراً منتزعاً من الماء والجسم الذي لا يعلم
ملاقاته له وجريانه عليه وبهذا يظهر السر في جميع الموارد بعون الله تعالى وقد يتوهم قصور الدليل عن
افادة الحجية بالنسبة الى الامور الغير الشرعية حيث ان المستفاد من الروايات ان الواجب على الشاك
على المتيقن المستصحب من حيث تيقنه به واما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلازم لذلك المتيقن
عقلاً او عادة فلا يجب عليه لان وجوبها عليه يتوقف على وجوده واقعي لذلك الامر العقلي او العادي
او وجود جعلي بان يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية
وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الامر كان الاصل عدم وجوده وعدم ترتيب اثاره

بكون من شؤون المعلوم لا يستصحاب بالتعويل عليه بثبوت شئ

في ان الشك في ثبوت

ففيه ان المستفاد من الروايات انما هو تنزيل الشك في البقاء منزلة العدم والعلم الزايل المبدل
بالشك منزلة الباقي وان شئت قلت تنزيل العلم بالمقتضي منزلة العلم بالعلة التامة وعدم الاعتداد
باحتمال المانع وكيف كان فمقتضى تنزيل الجاهل منزلة العالم انما ثبت للعلم بالذات يترتب على غيره
بالجعل والتنزيل والا لم يكن سبيل الى استفادة ترتيب الاثار الشرعية على الدليل المجعول ايضاً حيث
ان دليل اعتباره لا يفيد الا تنزيل احتمال الخلاف فيه منزلة العدم الراجع الى تنزيل مفاده منزلة المعلوم
ومرجعه الى ترتيب اثار العلم عليه وليس السبيل في ترتيب الاثار الشرعية على المستصحب منحصراً فيما عم
المتوهم من ان جعل الشئ لا يعقل له معنى الا ترتيب اثاره الشرعية عليه بل انما هذا من حيث ان الالتزام
باثار الشئ عين الالتزام بالشئ على ما حققناه فالسر في عدم ترتيب الملزوم على المستصحب مباينتها
له والا فالاثار لا فرق فيها بين الشرعية وغيرها والفرق بين الاصل والدليل انما هو باختلاف اقتضاء
والا فالاصل في جميع الموارد على نسق واحد فحيث كان اقتضاء اللفظ بحسب الوضع مثلاً الدلالة و
اقتضى الاستصحاب عدم الاعتداد باحتمال المانع صار اللفظ بحكم الدال ومحصله الحكم بحصول
العلم بالمراد بحسب الظاهر بخلاف عدم الاعتداد باحتمال الحدث حيث ان اثر الوضوء مثلاً ليس الا
الطهارة فباستصحاب عدم المانع لا يثبت الا هذا الاثر والمناط في الادلة الاجتهادية والاصل
العملي اذا كان استصحاباً شيئاً واحداً وهو عدم الاعتداد باحتمال المانع والاختلاف انما هو في الاثر و
بما حققناه انكشف الغطاء عما حققه كاشف الغطاء قدّه من الاستدلال على نفي الاصل المثبت
بتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني فان
مرجعه الى ان المثبت ليس من شئون الثابت حتى يكون البناء على بقاء الثابت عبارة عن الالتزام بالمثبت
ثُمَّ قَالَ وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها مسوقة لتفريع
الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاماً شرعية وفيه ما عرفت من عدم قصور في
الاخبار وانها ليست مسوقة لما زعمه بل المناط في حجية الاستصحاب الجاري في الالفاظ وغيرها
واحد والاثر الشرعي لا وجه لاختصاصه بالترتب على الاستصحاب في لو التزمنا بان حجيته من باب
التعبد وتوهم ان الاستصحاب الجاري في الالفاظ مثبت فقد تبين اندفاعه وللاستاد العلامة قدّه
في هذا المقام كلام طويل لا يسعني التعرض له ويظهر ما فيه بالتامل فيما حققناه فلخص مما حققناه
ان الاصل لا يعقل ان يكون مثبتاً ولم يتوهم احد من العامة والخاصة حجية الاصل المثبت وقد يتوهم
ذهاب الاساطين من اصحابنا قدهم الى العمل به ورد كوهم اليه في موارد **مِنْهَا** ما ذكره جماعة منهم
المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم عليه وتاخر عنه من انه لو اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين
في اول شعبان والاخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث في شعبان والاخر

كاشف الغطاء

في كشف ما افاده

موته في اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حيوة المورث ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حيوة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث **نعم** لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حيوته حال الاسلام الذي هو سبب الارث **وفيه** ان الارث معلول للموت مع العلقة والكفر مانع فحيث لم يعلم وجود المانع وهو الكفر في المقام حال موت الاب حكم بالميراث ولا فرق في ذلك بين وحدة الوارث وتعدده ولا بين كون الحاجب كفرا او غيره **نعم** يختلف الحال بالعلم بتاريخ المقتضي وهو الموت والجهل بتاريخ ارتفاع المانع فيحكم ببقاء الكفر الى زمان الموت المعلوم لما سيتضح انه نعم من ان مجهول التاريخ من الحادثين المتنافيين في التاثير لا يترتب على العلم بحدوثه اثر مطلقا فيدفع ما يترتب على تقدمه وتاخره وتقارنه جميعا بالاصل الا في بعض الموارد الذي يترتب على هذا العلم الاجمالي اثر **وبالجملة** فيكفي في الحكم بالميراث عدم ثبوت مقارنة الكفر للموت وهذا في المسئلة المفروضة في غاية الوضوح فان المفروض العلم بتاريخ ارتفاع المانع والجهل بتاريخ المقتضي وهو موت المورث فيحكم بعدم سبق الموت على ذلك الزمان المعين ومقارنته له وتاخره عنه نفس الموت المعلوم اثره الميراث والسبق المانع عن التاثير مدفوع بالاصل الذي سيتضح انه نعم وهو المعروف باصالة التاخر المقصود به عدم التقدم هذا فيما لو علم بتاريخ المانع واما مع الجهل بتاريخهما معا فحيث لا سبيل الى استصحاب الكفر الى زمان الموت يحكم ايضا بترتب الاثر على المقتضي **نعم** الحكم في صورة الاولى اظهر ولهذا خفي حكم حكم هذه الصورة على بعض الاساطين من الفقهاء قدهم فتبين ان الحكم بالميراث لا يتوقف على احراز كون الموت حال الاسلام بل يكفي فيه عدم احراز كونه حال الكفر كما هو المطرد في جميع المقتضيات بالنسبة الى الموانع فهل تامل احد في الحكم باختصاص الوارث بالميراث مع احتمال الحاجب لتقدمه في الطبقة او مشاركته معه ان الاختصاص من اثار كون الموت عن ذلك الوارث خاصة وكذا لو لم يكن سبيل الى احراز اسلام الوارث وكفره فهل يتامل في الحكم بميراثه لتوهم ان الارث يتوقف على موت عن وارث مسلم **وقال** الاستاد قده بعد نقل الحكم المزبور عن الفقهاء وزعم انه اصل مثبت الا ان يوجه بان المقصود في المقام احراز اسلام الوارث في حيوة ابيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرايع ويكفي ثبوت الاسلام حال الحيوة المستصحبة في تحقق سبب الارث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد ووالده في حال الحيوة **وفيه** ان العلاقة هي البنوة المعلومة ولا يحدث العلاقة بالاسلام حال الحيوة وانما الاسلام دافع للمانع ولا حاجة الى احراز عدمه حال وجود المقتضي الا ترى ان كون اللباس من ماكول اللحم لا يجب احرازه اذا بنينا على ان كونه من غير ماكول اللحم مانع و

ليس شرطا مع انه لا سبيل الى احراز ذلك عند الشك لتعارض الاصلين من الجانبين وقد بنى الفقيه على الفرق بين المانع والشرط بان الثاني يجب احرازه دون الاول وهو من اقوى الشواهد على القاعدة السابقة ومما توهم انه من الاصول المثبتة ما ذكره جماعة تبعا للمحقق قده في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتاخرها فانهم حكموا بان استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع الى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية فيقال ان الملاقاة معلومة فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز وقوعها في زمان القلة والا فالاصل عدم التاثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الاول لان اصالة عدم الكرية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة الا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الاسلام لو وقوع الموت بعد الاسلام **وفيه** ما عرفت من انه يكفي في الحكم بالانفعال العلم بالمقتضي وهي النجاسة والشرط وهي الملاقات وعدم العلم بالمانع وهي الكرية فانها عاصمة فكون الملاقات في زمان القلة وان لم يكن سبيل الى احرازه بالاصل لكن المناط انما هو العلم بالمقتضي والشرط مع عدم العلم بالمانع يحكم بتحقق الاثر وقد عرفت ان الحكم بالميراث عند الجهل بتاريخ الاسلام من هذا الباب **نعم** معارضة استصحاب عدم الكرية حال الملاقات باستصحاب عدم الملاقات حال القلة لا وجه لها لما عرفت من ان الملاقات حال القلة لا اثر لها وانما الاثر لنفس الملاقات وليست القلة الا عدم العاصم ولا يجب احرازه **وبالجملة** فليس استصحاب عدم الكرية مثبتا لكون الملاقات حال القلة كما توهم **ومنها** ما في الشرايع والتحرير تبعا للمحكي عن المبسوط من انه لو ادعى الجاني ان المجني عليه شرب سما فمات بالسم وادعى الولي انه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء وكذا الملفوف في الكساء اذا قده نصفين فادعى الولي انه كان حيا والجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان ثم حكى عن المبسوط التردد وفي الشرايع رجح قول الجاني لان الاصل عدم الضمان وفيه احتمال اخر ضعيف و في التحرير ان الاصل عدم الضمان من جانب واستمرار الحيوة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني **وفيه** نظر **قال** الاستاد قده بعد ما حكى هذه الكلمات والمستفاد من الكل الخوض باستصحاب الحيوة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان **وفيه** ان المستفاد من صريح هذه الكلمات عدم الاعتداد باستصحاب الحيوة لاثبات الضمان فان هذا معنى تساوي الاحتمالين والا فاستصحاب الحيوة على تقدير جريانه يحكم على استصحاب عدم الضمان وقد عرفت شيوع التعبير عن عدم جريان الاصل بتعارضه من الجانبين **والحاصل** ان المراد بتساوي الاحتمالين عدم صلوح استصحاب الحيوة لمثل هذا الاثر وهو كون الشخص [illegible] ولهذا رجح في الشرايع قول الجاني مع ان حكومة الاصل في الشك السببي اظهر من ان يخفى على هؤلاء الاساطين كما لا يخفى على من له خبرة باحكامهم في جميع ابواب الفقه مما لا يحصى من الفروع حيث تراهم لم يتاملوا في تحكيم الاصل

والسببي وهذا معنى قوله قدّه وفيه احتمال آخر ضعيف يعني ان احتمال حكومة استصحاب الحيوة على استصحاب
عدم الضمان ناش عن خفاء كونه اصلا مثبتا والغفلة عن ان مجرّد كون الشك مسببا لا يكفي في تحرير
الاصل الجاري في مسبّبه فهذه مبالغة في عدم اعتبار الاصل المثبت عنده هو كما ترى في تعقيب جريان الاصل من الجانبين
بقوله وفيه نظر يعني ان كون اصالة بقاء الحيوة معارضا باستصحاب عدم الضمان مع ان الشك في الثاني مسبب
عن الشك في الاول يحتاج الى نظر وليس امرا واضحا يظهر لكل احد وقد عرفت ان الاحاطة على هذا المختصر
بها الا وحديّ من الناس وليت شعري كيف يتوهم من هذه الكلمات التي تنادي بعدم اعتبار استصحاب الحيوة
لاثبات الضمان التزامهم بجريان استصحاب الحيوة فهل يستفاد الاثبات في النفي فالذي ينبغي للمنصف
ان يستدل بهذه الكلمات على عدم اعتدادهم بالاصول المثبتة **ومنها** ما في التحرير بعد هذا الفرع
ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع احتمل تقديم قوله عملا باصالة عدم القصاص وتقديم قول المجني
عليه اذ الاصل السلامة هذا ان ادعى الجاني نفي السلامة اصلا واما لو ادعى زوالها طارئا فالاقرب ان القول
قول المجني عليه انتهى **قال** الاستاد قدّه بعد حكايته ولا يخفى صراحته في العمل باصالة عدم زوال الاصبع
في اثبات الجناية على اليد التامة والظاهر ان مقابل الاقرب ما يظهر من الشيخ في الخلاف في نظير المسئلة
وهو ما اذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه فانه قوى عدم ضمان الصحيح انتهى
وفيه ان اصالة السلامة ليست عبارة عن التعويل على الحالة السابقة ولهذا اذا اختلف البايع
والمشتري في كون المبيع معيبا قدم قول منكر العيب وحكم بعدم الخيار سواء كان الخروج عن الخلقة
الاصلية الذي هو حقيقة العيب بزيادة او نقيصة حتى ان نبات شعر العانة في الامة موافق للاصل
مع انه مسبوق بالعدم فكيف كان فهذا اصل معول عليه لا مناص عنه هل ترى ان اصالة السلامة
لا يترتب عليه الحكم بوقوع البيع على الصحيح وانه مثبت كلا ثم كلا وكذا الاشكال في الحكم بصدور العقد
عن العاقد الملتفت اذا تنازعا في كون العاقد عاقلا او غافلا فهل لك ان تقول ان اصالة عدم الجنون
او الغفلة لا يثبت صدور العقد عن العاقل والذاكر وهذا هو الوجه في الحكم بتحقق الاقرار المتوقف على
العقل مع الشك فيهما ايضا والسر في ذلك كله ان الامر المترتب على الاصل ليس شيئا مباينا في مرحلة
التحقق للمستصحب والاثر المعلوم تحققه ففي المثال المفروض في التحرير ليس وقوع الجناية المعلوم وقوعها
على اليد الصحيحة امرا مباينا للجناية المعلومة وقوعها على اليد ونقصها المحرزة بالاستصحاب وانما
يكون مثبتا لو ترتب على الاصل نفس الجناية وتشبث بان يستصحب بقاء الشخص على حالة لو علم ببقائه
عليها اصابته الجناية كما في استصحاب الملفوف على حالة التلف الذي افاده قدّه ضمنين واستصحاب الحيوة الذي
قدّه ضمنين لاثبات استناد زهوق الروح الى القد فظهر ان الحق ما افاده اية الله قدّه في هذه
المسئلة لا ما زعمه الشيخ قدّه ووجه الفرق بين الصورتين المفروضتين في التحرير والترديد في احدهما

والجزم بالاخرى ان الامر فيما لو كانت الحالة معلومة سابقا في العضو هي الصحة فمقتضى الاصل هي الصحة من
جهتين **الاولى** عدم الاعتداد باحتمال العيب المعبر عنه باصالة الصحة المشتركة بين الفرضين
والثانية الاخذ بالحالة السابقة الذي يختص به الاخير وبالتامّل فيما حققناه يظهر الحال
في ساير الكلمات الموهمة لتعويل الاصحاب على الاصول المثبتة **والحاصل** ان الاصل المثبت
لا يعقل الالتزام بحجيته الى ان يقوم دليل على خلافه ولم يخطر هذا ببال بشر ويتولد منه نفر جديد يلدين
غير دين الاسلام ولقد اجاد الاستاد قدّه حيث **قال** بعدما حكى بعض ما توهم التزامهم به لكن المعلوم
منهم ومن غيرهم من الاصحاب عدم العمل بكل اصل مثبت فاذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة
على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقا باقيا على اللفاف لقتله الا انهما
اختلفا في بقائه ملفوفا او خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك رمي احد من الاصحاب بالحكم بان الاصل
بقاء لفه فيثبت القتل الا ان يثبت الاخر خروجه او تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحيوة
لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقا ثم شك في
بقائه فيه فهل يحكم احد بطهارة الثوب بثبوت انغساله باصالة بقاء الماء وكذا لو رمى صيدا او شخصا على
وجه لو لم يطرء حائل لاصابه فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص باصالة عدم الحائل الى غير ذلك مما لا يحصى
من الامثلة التي يترتب عليها الاحكام الشرعية انتهى **ومحصل** هذا الكلام ان الاصل المثبت
يترتب عليه ما لا يحصى من الفروع التي لا يخفى على من له ادنى مسكة تنزه الفقهاء عن الالتزام بها وليس
الا لكون الاصل ضروري الفساد والا فلم يقم دليل خاص في كل من هذه الفروع التي لا تتناهى
على عدم جريان الاصل فيها **ثم قال** الاستاد قدّه وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت ان
الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الامارات الاجتهادية
يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي واما على المختار من
اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدى الاثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب انتهى وملخص
هذا الكلام ان مقتضى مذهبهم الالتزام بما لا يلتزمون به وليت شعري كيف يخفى على جميع هؤلاء الفحول
من الاساطين الشريعة في جميع هذه الاعصار جميع هذه الفروع فهل ترى فيهم بانهم لا يعقلون ان هذه
فروع الاصل الذي بنوا عليه وشيدوا اركانه وركنوا اليه فيما لا يتناهى من الاحكام وخفاء هذا الامر
البديهي وهو كون تلك الاحكام الشنيعة من فروع ذلك الاصل على كل احد في كل عصر مما لا يتحمله
منصف فالان حصحص الحق وظهر ان القدماء قدّهم لم يذهبوا الى ان الاستصحاب كاحدى الامارات
وان الظن النوعي عبارة عن الظهور الغير العلمي المستند الى ما يقتضيه النوع اي الطبع وكيف
يتوهم ان الاستصحاب عند هؤلاء من الامارات مع ان كونه عندهم من الاصول مما لا يخفى على من له ادنى

عدم اعتداد القدماء بالاصل المثبت وعدم تعويلهم عليه

بيان ان الاصل ... وحكم ...

خبرة بكلماتهم **والحاصل** ان عدم صلوح الاصل للاثبات انما هو من حيث كونه اصلا لا
دليلا لا لكونه اصلا تعبديا فان اصل البرائة مع انه اصل عقلي لا يعقل كونه مثبتا وقد عرفت
انه ايضا من افراد الاستصحاب ولهذا لم يعول على الاصل المثبت احد من العامة في شيء من الموارد
بل العقلاء ايضا في امورهم لا يعولون عليه فان احدا من العقلاء لا يحكم بالقتل بمجرد استصحاب
الشخص في مكان لو بقي فيه لاصابه السهم وبما حققناه استغنيت عما تكلفوا فيه للامتناع
فيه عن الالتزام بترتب غير الآثار الشرعية للاستصحاب في توسط بين المستصحب والآثار
الشرعية من ان الواسطة خفية مع ان ما يدعى خفائه اظهر من الشمس في رابعة النهار كما فيما
عرفت من استصحاب حيوة الموكل لترتب آثار الزوجية على امرأة انكحها اياها فان توسط الموضوع
لترتيب الاحكام ان كان خفيا فلا ظهور في العالم فانه لا اظهر من عدم ترتب وجوب الانفاق
من مال الرجل على الامرأة اولا بالذات وانه لابد اولا من احراز عنوان الزوجية الذي يدور هذا
الحكم مداره كي يكون واسطة في العروض فهل يتصور لظهور الواسطة معنى سوى ذلك وبما حققنا
ظهر ما فيما افاده الاستاد قده من ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين
الحكم الشرعي من الوسايط الخفية بحيث يعد في العرف الاحكام الشرعية المترتبة عليها احكاما
لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحا وخفاء باعتبار مراتب خفاء الوسايط عن انظار
العرف **منها** ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لا يبعد
الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سراية رطوبة النجاسة
اليه وتاثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة انتهى **وفيه** ان الحكم بسراية الرطوبة
الى ملاقاة النجس باستصحابها ليس الا من قبيل الحكم بتحقق الانغسال باستصحاب الماء وليس
في هذا المثال ما يوهم الفرق ولا منشاء لتوهم خفاء توسط السراية وعدم الاعتداد به ولهذا
حكم في الذكرى تبعا للمحقق قده في المثال بالطهارة وعدم الاعتداد باستصحاب الرطوبة
وقال الاستاد قده لانه يحتمل ان يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب اغماضا عن قاعدة
حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك
في الحدث باستصحاب اشتغال الذمة بالعبادة **وفيه** ان حكومة استصحاب الطهارة على استصحاب
شغل الذمة اظهر من ان يخفى على مثل المحقق قده كيف ولو بني على ذلك لولا منه فقه جديد
مع ان عملهم على طبقه في الفروع التي لا تحصى ظاهر للخبير وانما ذكر المعارضة في استصحاب حال
الاجماع حيث ان الشك فيه مستند الى عدم معرفة الموضوع وليس الشك في الرافع وقد عرفت
ان مقصودهم من المعارضة عدم الاعتبار لا ما يتوهم مما هو المعهود في تعارض الدليلين بل انما

فرع حكومة استصحاب الطهارة على استصحاب الشغل

هو من قبيل تعارض الاحتمالين وان شئت حقيقة الحال فعليك بالتامل في اطراف كلام المحقق
في ذلك المقام ومما يتوهم انه من الاصول المثبتة ولعدم المناص عنه يتفصى بالالتزام بخفاء الواسطة
استصحاب الزمان لاثبات الحدود كاستصحاب شهر رمضان لاثبات كون غد يوم الشك يوم العيد
فانه ليس من الآثار الشرعية لبقاء شهر رمضان الى ذلك الزمان وهكذا الحال في اثبات كون بعض
الليالي ليلة القدر الى غير ذلك من الفروع ويندفع بما عرفت سابقا من ان المناط في كون الاصل
مثبتا ليس ترتب الامر الغير الشرعي على المستصحب بل انما المناط عدم كفاية تحقق المستصحب و
الامر المعلوم المنضم اليه حيث تفوق في انتزاع ما اريد ترتبه بالاستصحاب كما في الامثلة السابقة
ومن المعلوم ان الانقضاء امر اعتباري لا يستقل بالتحقق وكذا كون الزمان اول زمان الانقضاء
ونهاية للمنقضي فليس كون غد يوم الشك عيدا امرا وراء بقاء شهر رمضان الى زمان العلم بانقضائه
بانضمام الانقضاء المعلوم فالانقضاء ثابت بالعلم والبقاء بالاستصحاب وليس هذا الا من قبيل
الحكم بتحقق الانغسال بالماء المطلق باستصحاب الاطلاق حيث علمنا بالغسل مع ان بقاء الماء على اطلاقه
ليس من آثاره الشرعية كون الغسل به غسلا بالماء المطلق وكذا الحال في استصحاب الحيوة بعد العلم بموت
المورث لاثبات الموت عن ذلك الوارث الى غير ذلك مما لا يتناهى **ان قلت** انه لا اشكال في
انا اذا علمنا بموت زيد واستصحب حيوته الى زمان لا يترتب على ذلك الزمان الذي يعلم بتحقق الموت
فيه انه يوم حدوثه ولا يجوز ترتيب آثار يوم الوفاة عليه مع انه يجري فيه ما ذكر **قلت** كونه يوم
الوفاة عبارة عن وقوع الحدث فيه وكونه ظرفا له وهو امر وراء نفس الزمان وانما هو من مقارناته فينتزع
من علته وليس مجرد بقاء الزمان وانقضائه كافيا في كون زمان خاص ظرفا للحدوث الحادث **والحاصل**
ان كون الزمان شهر رمضان ليس من قبيل كونه زمان حيوة زيد فان الاول من المعينات والثاني من المقارنات
فلا سبيل الى اثبات كون زمان معين مقارنا للحادث بنفس استصحاب الزمان واما استصحاب احد
المتنافيين كالحيوة في المثال لتعيين زمان طرو الآخر فهو مثبت حيث ان كون الزمان ظرفا للحدوث
ليس امرا منتزعا من بقاء الضد المحرز بالاستصحاب بانضمام الامر المعلوم وهو طرو الآخر فان متى كان الا
لا ينتزع شيء منهما من بقاء الشيء وطرو ضده كما هو الحال في اكثر الاعراض واما اثبات كون اليوم يوم
عاشورا مثلا فليس من هذا الباب بل انما هو باعتبار اثبات كونه عاشر محرم ولا يخفى ان توهم قيام
الاجماع على حجية الاصل المثبت بالنسبة الى الحاجب عند الشك في وجوده في محل الغسل او المسح فاسد
الامر السابع ان العلم بالزوال لا يمنع من جريان الاصل بالنسبة الى ما لا يعلم به بالنسبة اليه و
العلم اجمالا بوقوعه في زمان مردد بين الازمنة لا اثر له فيقتصر في رفع اليد عن الاصل على العلم بالزوال
فيه مفصلا وهذا هو المعروف باصالة تاخر الحادث فان التاخر ليس الا كالتقدم والتقارن في الجميع

ودفع اعتراض ونقض اشكال

فيما لو علم تاريخ احدهما

يخالف الاصل ولا وجه لكون التأخر موافقا للاصل بل الاصل عدمه لكن لما كان مقتضى الاصل الاقتصار
على ترتيب الآثار بالنسبة الى الزمان المتأخر حيث انه هو المعلوم ووقوع الزوال بالنسبة الى القدر
المتيقن من تبدل الاصل والخروج منه بالنسبة اليه عبّر عنه باصالة التأخر لا ان التأخر من حيث انه
نسبة خاصة بين الحادثين في مقابل التقدم والتقارن يثبت بالاصل وهذا هو السر في عدم ثبوت تأخر
موت زيد في المثال المتقدم الى زمان علم وقوعه فيه بوقوعه فيه ونعم الاستاد ان كونه مثبتا انما هو
باعتبار ان الاثر ليس شرعيا وقد عرفت ما فيه ومن الغريب انه قال بعد ما حكم بانه اصل مثبت الا ان يقال
ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم واذا ثبت بالاصل عدم الشيء سابقا وعلم بوجوده بعد ذلك ثبت
المطلق في الزمان اللاحق اذا انضم الى عدمه قبل ذلك الثابت بالاصل تحقق مفهوم الحدوث انتهى وفي المقام
كون الاصل مثبتا انما هو عدم كون ما يترتب عليه اثرا شرعيا من غير فرق بين ان يكون مفاد الاصل
الاصل بانضمام امر آخر معلوم وبين غيره والالتزام بثبوت الموضوع الخارجي باثبات احد جزئيه
بالاصل اعتراف باعتبار الاصل المثبت **والحاصل** ان من الواضح ان كون يوم معين يوم الوفاة
مثلا ليس مما يثبت بالاستصحاب ولو بانضمام المعلوم الى المستصحب وهكذا الحال في غيره من الامثلة والا
لثبت القتل باستصحاب الحيوة بانضمام الامر المعلوم وهو القد نصفين والرتبي الموجب لزهوق الروح
على تقدير الحيوة فيقال ان قد الحي نصفين قتل له وقد ثبت احد جزئي المفهوم بالاستصحاب والآخر بالوجدان
وتبين مما حققناه انه لو علم بوجود حادثين متنافيين في التأثير فلا سبيل الى اثبات تأخر احدهما عن
الآخر بالاستصحاب **نعم** لو علم تاريخ احدهما خاصة ترتب بالنسبة الى ذلك الزمان الى الزمان
المزيل آثار ذلك الحادث ولا اثر للعلم بوجود المنافي اما سابقا واما مقارنا واما لاحقا بل لا يعتد به بعد
العلم فيحكم بعدم ترتيب اثر شيء منهما له الا اذا كانت في المقام جهة اخرى مثلا اذا علم بحدث وطهارة وعلم بان
الطهارة وقعت اول الزوال وتردد امر الحدث بين ان يكون قبله او بعده او مقارنا له لم يعتد بهذا العلم
واستصحب الطهارة وكذا الكلام في العكس نعم لو ترتب على جميع التقادير اثر على المعلوم اخذ به كما انه
اذا علم بان هذا الحدث وقع بعد عمل مشروط بالطهارة فصلى قبل الزوال وبعده فعلى اي تقدير بطلت
الصلوة ووجب التدارك واما مع الجهل بتاريخهما فمع العلم بالحالة السابقة على الحالتين يعول على
استصحاب ضدها ومع الجهل بها فالمرجع هو الاصل الآخر المتقدم على الاصلين لتساقطهما **وتوضيح**
الحال في هذا المثال الذي اضطربت فيه كلمة الاساطين ان كلا من الحدث والطهارة امر وجودي ومقتضى الاصل
عدمهما من غير فرق بينهما من هذه الجهة وانما يفترقان في انه يكفي في الجريان الاصل بالنسبة الى الاول مجرد
الجهل به وعدم ثبوته حيث انه مانع بالنسبة الى الاحكام واما الثاني فلا بد من احرازه ومع
التساقط يحكم بفساد كل عمل مشروط بالطهارة وبجواز كل ما يوجب الحدث حرمته فاذا تعارض استصحاب

فيما لو [illegible]

الجنابة والغسل جاز الدخول في المسجد وبطلت الصلوة الا بطهارة جديدة ولم يجز مس كتابة القرآن لان
الطهارة شرط له واما لو تعارض الاصلان في الطهارة عن الخبث بني على الطهارة لانها عدمية بخلاف
الطهارة عن الحدث على ما حققناه في محله فمعنى ما اشتهر من ان المانع يكفي في الجزم بعدمه مجرد
الشك في وجوده ان مقتضى الاصل ذلك واما الشرط فلا اصل يقتضي الحكم بتحققه فحدوث
الاثر او بقاؤه ان كان الشك فيهما مستندا الى الشك في المانع لم يعتد به واما اذا كان مستندا الى
جهة اخرى كعدم احراز الشرط والجهل بالاقتضاء فلا يحكم بتحقق الاثر وهذه طريقة الاساطين قدهم
في تمام الابواب ولها اعلام واضحة وانوار ساطعة ومن الغريب انها خفيت على الاستاد قده فانكر
الفرق بين الشرط والمانع فتارة يقول ان عدم المانع شرط وان عدم الشرط مانع واخرى يعترض عليهم
في حكمهم بان عدم المانع يكفي في البناء عليه الشك فيه زعما منه انهم يجزمون بالعدم مع التردد من
غير ان يتمسكون بدليل او يركنون الى اصل **قال** وقد يتوهم انه اذا لم يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث
مانعا كفى عدم اليقين بالحدث وهو حاصل في محل الكلام ويندفع اولا بما تقدم من ان الطهارة عدم الحدث
فاذا كان الحدث مانعا كان عدمه شرطا وثانيا ان المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده بل يعتبر اليقين
بعدمه ولو بحكم الاصل انتهى **وفيه** اولا ان الطهارة ليس عدم الحدث فانهما امران وجوديان
نعم الطهارة عن الخبث ليس الا عدمه وثانيا انه لا يعقل كون عدم المانع شرطا لان الشرط
عبارة عما له مدخلية في ترتب الاثر على المقتضي كالمماسة في النار والمانع بوجوده يمنع من التأثير
فانتفائه انما يوجب انتفاء المنع لا انه موصل للاثر وتأثير العدم غير معقول ولا معنى لاستناد العدم
الى عدم العلة الا تأثير الوجود في الوجود ولا يعقل التأثير في الاعدام وقد عرفت ان المراد بكفاية عدم
اليقين بوجود المانع في الحكم بعدمه جريان الاصل فيه وقد حققنا ان هذه هي القاعدة الشريفة المعلومة
بالضرورة والبراهين المسلمة عند العلماء والعقلاء بل جبلت عليها طبايع الحيوانات حتى الحشار وقطعه
ان حكمهم بوجوب التطهر في هذه الصورة وتشريكها مع ما لو علم بالحدث وشك في الطهارة انما هو
لكون الطهارة شرطا والا لاكتفوا في الحكم بها بمجرد الشك والى هذا ينظر ما في التهذيب من انه ما نص
على الانسان ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة ليسوغ له الدخول
فيها وما في المقنعة والسرائر من انه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك ويدخل في صلوته على يقين
الطهارة واليه يرجع الاستدلال بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقوله ع اذا دخل الوقت وجب
الصلوة والطهور فان الشك في حصول الشرط شك في البرائة وحيث علم المقتضي وشك في المزيل
يتشبث بالدليل الدال على ثبوت الحكم ومرجعه الى اثبات احدى المقدمتين وهو ان المقتضي موجود
وحيث كان كون وجود المانع مشكوكا فيه مفروضا استغنى عن البيان واما المقدمة الاخرى وهي

الكبرى فحيث انها بيّنة يعرضون عنها كما هو الشايع في جميع الادلّة **ومنه** يظهر السرّ في التمسّك بقوله عليه السّلم اذا استيقنت انّك احدثت فتوضّأ فانّه دلّ على انّ اليقين بحدوث الحدث يكفي في وجوب الوضوء كما هو مقتضى التّعبير بفعل الماضي فانّ المضارع يدلّ على اناطة الحكم بالبقاء وتبيّن الله الوجه في الاستناد الى عمومات وجوب الوضوء عند حصول اسبابه فانّ الوجوب هنا ليس الّا الشّرطيّة وقد عرفت انّ الاستناد الى دليل الاشتراط عند الشّك في حصول الشّرط طيّ في الاستدلال واضرب عمّا به تمّ الدّليل وهو اصالة عدم حصول الشّرط تعويلا على وضوحه والتّنبيه عليه في مواضع اخر وقد تقرّر هذا الاستدلال بانّ الاصل عدم تداخل الاسباب فكلّ من هذه الاسباب مقتضى لتكليف مستقلّ بالطّهارة ولو وقع عقيب مثله غاية الامر انّه اذا علم بتعاقبهما اكتفى الشّارع عن امتثال التكليفين بفعل واحد فاذا لم يعلم توالیهما لم يعلم سقوط التّكليفين بفعل واحد فلا بدّ من فعل اخر ليعلم بالسقوط **وفيه** انّ من المعلوم انّ عدم وجوب التّطهّر لكلّ سبب من اسباب الحدث الاصغر انّما هو لكون الحدث الاصغر حقيقة واحدة وكذا الوضوء فتعاقب السّببين لا اثر له ضرورة استحالة اجتماع المثلين وحيث انّ الموضوع متشخّص للعرض وهو في المقام حقيقة واحدة فتاثير السّبب بعد السّبب لايجاد الموجود او جمع للمثلين فعدم وجوب الوضوء لكلّ سبب في الاكتفاء بوضوء واحد لاسباب متعدّدة لا يحتاج الى الدّليل ولا يعقل الالزام في مثل المقام بوجوب التّكرير الى ان يقوم الدّليل على العدم ولو قلنا باصالة عدم التّداخل حيث لم يكن الاكتفاء بوضوء واحد مخالفا للاصل فلا وجه للتمسّك بالعموم مع انّ الحقّ على ما حقّقناه في محلّه انّ تاسيس الاصل في التّداخل وعدمه لا يرجع الى محصّل و **بالجملة** فحيث علمنا انّه ليس على الشّخص الّا وضوء واحد وكان الشّك في حصوله لم يكن سبيل الى الاستناد الى اصالة عدم التّداخل حيث انّ هذا الاصل عند مثبته انّما ينفع في الشّبهة الحكميّة فتدبّر **وقد اورد** على الادلّة المزبورة بما يبتنى على توهّم رجوع الادلّة الى التمسّك بالعموم عند الشّك في مصداق المخصّص وقد تبيّن فساده مع انّ عدم ثبوت الحكم بعد حصول الشّرط ليس تخصيصا ومن الغريب توهّم المعارضة بين قوله اذا استيقنت انّك احدثت فتوضّأ وبين قوله اذا توضّأت فايّاك ان تحدث وضوءا حتّى تستيقن انّك قد احدثت مع انّهما متوافقتان فانّ النّهي عن الوضوء قبل حصول اليقين بالحدث بعد الوضوء مرجعه الى الاخذ باليقين بالطّهارة وعدم الاعتداد باحتمال المانع ومقتضى مفهوم الغاية الاخذ باليقين بالحدث الى ان يعلم بالوضوء والمفروض حصول اليقين بالحدث ولا يعتبر بقائه كما هو مقتضى وقوع المضارع المنصوب بان بعد حتّى هذا حكم المسئلة في نفسها وقد يختلف الحكم باختلاف الخصوصيّات فانّه حيث علم بالحالة السّابقة على الحالتين فمع عدم العلم بالتّعاقب اي وقوع كلّ من المتضادّين عقيب الاخر

في ايراد على الادلّة المذكورة

اخذ بضدّ الحالة السّابقة استصحابا له ومع العلم بالتّعاقب يرتفع الشّك بعد التّروّي ويحصل العلم بانّ حاله على طبق الحالة السّابقة اذا اتّحدا ومع احتماله التّعدّد يحتاج الى الاستصحاب وبما حقّقناه تبيّن انّه ليس هذا تفصيلا مخالفا للاطلاق كما انّ القول باستصحاب نفس الحالة السّابقة ليس مخالفا للقول باستصحاب الضّدّ لاختلاف الفرض **والحاصل** انّه مع احتمال التّوالي اي وقوع احدهما عقيب مثله يستصحب ضدّ الحالة السّابقة لما نبّه عليه في المعتبر واشتهر بين من تاخّر من انّ تلك الحالة ارتفعت يقينا وانقلبت الى ضدّها فحدوث الضّدّ معلوم وزواله مشكوك فيه فانّ سبب ما يوافق الحالة السّابقة المضادّ للضّدّ المعلوم وان كان معلوم الحدوث الّا انّ هذا العلم مع احتمال التّوالي لا اثر له والمناط انّما هو العلم بالزّوال لا العلم بما يزيل على تقدير مجهول فرجعت صورة العلم بهما مع الجهل بالتّقدّم والتّاخّر الى صورة العلم باحدهما مع الشّك في الاخر اذا علمنا الحالة السّابقة ولم يعلم التّعاقب والى هذا ينظر ما افاده الشّهيد قدّه في الذّكرى من انّه ان ثمّ ليس خلافا في المسئلة لرجوعه امّا الى يقين الحدث مع الشّك في الطّهارة او الى العكس فالبحث في غيره ولهذا جزموا بتقييد اطلاق كلام القدماء بهذه الصّورة بل قد عرفت انّه اهمال وهذا بيان **واما** ما عن الخوانساري من المناقشة باستصحاب الحالة المقارنة للسّبب المطابقة وان لم يعلم باستنادها اليه فمندفع بانّ المناط العلم بحدوث حالة مزيلة لضدّ الحالة السّابقة وامّا العلم باقتران السّبب حال حدوثه بمثل الحالة السّابقة فلا يترتّب عليه اثر في مرحلة جريان الاصول ومن الغريب ما افاده شيخنا قدّه حيث **قال** بعد حكاية ما في الذّكرى انّه ان اريد برجوع ما نحن فيه الى عين مسئلتي الشّك في الطّهارة مع تيقّن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لانّ كلا منهما في المسئلتين مفروض في تيقّن احدهما والشّك في وجود الاخر لا في تاثير الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعه اليهما في الحكم والدّليل حيث انّ استصحاب بقاء الرّافع للحالة السّابقة على الحالتين اعني الحدث في الاوّل والطّهارة في عكسها سليم عن معارضة باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعني الطّهارة في الاولى والحدث في عكسها لانّ العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه بل لا بدّ فيه من العلم بتاثيره وهو مفقود في الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرّافع وعقيب مجانسه فلا يؤثّر شيئا وهذا التّقرير يظهر ممّا فيما ذكره في كر تبعا للمنتهى من انّ وقوع طهارة في المسئلة الاولى وحدث في المسئلة الثّانية يقيني ايضا فلا بدّ من العلم بناقض الطّهارة ورافع الحدث اذ تجرّد الطّهارة والحدث ما لم يعلم تاثيرهما لا يعقل فيهما استصحاب لكن فيه ما ذكره جماعة تبعا للشارح الدّروس من انّ المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الاخر النّاشي عنه حتّى يقال انّه غير متيقّن في السّابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشيا عنه فاذا كانت الحالة

من غرائب الشيخ

السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة رافعة له يقينا وان كان مستصحبا الا ان الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تأثيره فالاصل بقاؤه وان لم يكن ناشيا انتهى **وفيه** ان الرجوع يمكن دعواه مكلا الوجهين اما على الاول فلان المفروض تيقن الحدث والطهارة لا السبب ولا معنى لتيقن الاثر مع الشك فى التأثير ومع العلم بالحالة السابقة يرجع العلم بالحالة الموافقة للحالة السابقة الى العلم بالحالة السابقة ولا يمنع من استصحاب الضد الطارى **والحاصل** ان المفروض فى كلام الاصحاب العلم بالحدث والطهارة والجهل بهما وهذا لا ينفك عن فرض العلم بتأثير السبب حيث توقف العلم بالاثر عليه فحيث كانت الحالة السابقة على الحالتين حدثا مثلا فلا يحصل العلم بالحدث الا مع التعاقب ومع احتمال التوالى فالمعلوم انما هو حدوث الطهارة واما الحدث فليس الا مشكوكا فيه مع العلم بالسبب لا تخرج الصورة عن اول الفرضين وهو العلم باحدهما والشك فى الاخر ويكون العلم به كالجهل واما الشبهة فقد اندفعت بما اشار اليه بعض الافاضل من ان الحالة المعلومة مرددة بين حالة معلومة الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث فالشك فى بقائها مسبب عن الشك فى حدوث الحالة الاخرى والاصل عدمه وتوهم ان الشكين مسببان عن الشك فى تاريخ الحدث المعلوم وتوقعه يندفع بان مرجعه الى احتمال التعاقب والشك فيه سبب للشك فى زوال الطهارة ويكفى فى جريان الاصل فى المسبب عدم جريانه فى السبب ومن المعلوم انه لا سبيل الى احراز التعاقب والتأثير بالاصل واشار اية الله العلامة قدّه الى ما يقتضى عكس هذا الحكم ايضا فى القواعد حيث **قال** ولو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك فى المتأخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى فان تعاقب الحدث والطهارة عبارة عن وقوع كل منهما عقيب الاخر ومن المعلوم ح ان الحالة الباقية موافقة للحالة السابقة واستصحابه عبارة عن الانكباب عليه وعمدة البدعة لا التعويل على الاصل والمراد بالحال السابق انه اى الحدث والطهارة لا من حيث السبق للعلم بزواله والى هذا ينظر ايضا ما فى المختلف حيث **قال** اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك فى السابق فانه يستصحب حال السابق على الزوال فان كان فى تلك الحال متطهرا بنى على طهارته لانه تيقن انه نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثا فهو الان محدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه انتهى والفرق بينه وبين ما فى القواعد بعد الاشتراك فى فرض التعاقب ان المفروض فى القواعد اتحادهما فلا يمكن الشك بعد التنبه بخلاف ما فى المختلف ولهذا صرح بوقوع الشك وربما حققناه اندفع عن اية الله قدّه كلما اورد عليه وظهر انه غفلة عن مراده ناشية عن قلة التأمل فى اطراف كلامه هذا كله مع الجهل بتاريخهما واما مع العلم بتاريخ احدهما فيستصحب معلوم التاريخ ولا

فائدة مهمة من القواعد

يعتد باحتمال طرو الضد بعده فان كلا من التقدم والتأخر والتقارن يدفع بالاصل حيث انه لا يلزم مخالفة عملية من مخالفة هذا العلم الاجمالى فلو علم بانه كان متطهرا اول الزوال استصحب الطهارة وان علم بالحدث المردد بين ان يكون واقعا قبله او بعده فان الاصل يجرى بالنسبة الى خصوصيات الزمان فهذا الزمان الخاص لا يمكن ان يدفع عنه الطهارة لمكان العلم بتحققها فيه واما الحدث فالاصل عدم وقوعه فيه **ومنه** يعلم حكم العكس وتبين من هذا انه اذا علم بملاقات الماء مع النجاسة وكريته ولم يعلم التاريخ حكم بالانفعال لعدم احراز المانع مع العلم بالسبب واما اذا علم تاريخ القلة ولم يعلم تاريخ الملاقات حكم بالطهارة لاصالة عدم وقوع الملاقات فى هذا الزمان الخاص والاصل فى السببى حاكم على المسبب كما انه اذا علم تاريخ الملاقات ولم يعلم تاريخ القلة فانه يحكم ايضا فيه بالطهارة واما اذا علم تاريخ الكثرة خاصة او تاريخ الملاقات فيما كان قليلا مع عدم معرفة زمان الخروج عن القلة الى الكثرة فيحكم بالانفعال كصورة الجهل بالتاريخ بل بالاولوية ومن هذا الباب ما لو علم باسلام احد الوارثين فى زمان موت المورث دون الاخر لاشتباه زمان اسلامه وكفره مع العلم باتصافه بهما فانه يرث لعدم ثبوت اقتران المانع بتحقق السبب واما اذا علمنا بانه كان كافرا فاسلم فى زمان معين ولم نعلم تاريخ الموت فلا يرث لاصالة عدم وقوع الموت فى هذا الزمان واذا علمنا تاريخ خروجه عن الاسلام الى الكفر ولم نعلم تاريخ الموت فيرث لاصالة عدم وقوع الموت حال الكفر واذا علم تاريخ الموت فمع الجهل بتاريخ حدوث الكفر يرث ومع الجهل بتاريخ الاسلام لا يرث وظهر مما حققنا ان ما ورد فى الغرقى والمهدوم عليهم مخالف للقواعد والا فمقتضى القاعدة اختلاف الحكم باختلاف العلم بتاريخ احدهما او الجهل به كما ان الاصل مع احتمال التقارن عدم التوارث بينهما ومع العلم بسبق احدهما الفرعنا او ان المرجع قاعدة العدل والانصاف على الخلاف واما الجمعتان فمقتضى القاعدة الحكم بصحة كل منهما حتى مع العلم بسبق احديهما على الاخرى فانه من قبيل الاشتباه فى المكلف كواجدى المنى فى الثوب المشترك فتبين ان فروع الباب يختلف غاية الاختلاف فعليك بالتأمل التام فانه من مزال الاقدام وتحصل مما حققنا ان اصالة تأخر الحادث من الاغلاط وانما الثابت هو عدم التقدم وقد يتوهم ان مقتضى القاعدة هو التقدم اذا استلزم التأخر تعدد الحادث فاصالة عدم تعدده تستلزم الحكم بالتقدم وترتيبنا ثارة فيما يعتبر فيه الاصل المثبت ومن هذا الباب اصالة عدم النقل اذا شك فى كون لفظ منقولا عن معنى الى الاخر مع العلم بمعناه بالفعل فانه لا اشكال فى الحكم بانه كان معناه ذلك فى الازمنة السابقة ايضا لاصالة عدم النقل وعدم تعدد الوضع ويعبر عنه بالاستصحاب القهقرى وقد عرفت ان الاصل المثبت لا يعقل اعتباره وتوهم حجيته فيما يتعلق بالاوضاع فساده غنى عن البيان ولا اصل لاصالة عدم النقل الا انشاية الاركان الذى يوجب الاطمينان فان حصل والا فالمرجع ساير الاصول **واعلم** ان مقتضى القاعدة الشريفة عدم الاعتداد باحتمال المانع من غير فرق بين ما يترتب من

بالالفاظ حتى بالنسبة الى ما يتعلق م

والتمسك باستصحاب الصحة عند الشك في طرو المفسد

من الآثار حال العلم بالوجود وبين ما يترتب حال الشك فيه وهذا يجب الشروع في الصلوة مع الشك في بقاء
القدرة الى اخر العمل كما انه يجب ترتيب المقدمات وان لم يعلم ببقاء القدرة بل الحيوة حال العمل فلا يعذر
من لا يطمئن ببقائه الى ذي الحجة في التقاعد عن الحج وترك المسير مع القافلة واما وجوب الصيام مع احتمال
زوال التمكن فليس من هذا الباب بل يجب الشروع مع العلم بتحقق المزيل والقاطع كما اذا علم بانه يسافر
في اثناء النهار او علمت المرئة بانها تحيض فانه لا اشكال في عدم جواز ترك الصيام بالعلم بطرو
المزيل وذلك لان الواجب في شهر رمضان مع عدم التمكن من الصيام الامساك عن المفطرات قبل طرو العذر
ومن هذا الباب وجوب الامساك على العاصي بالافطار وما يتوهم من ابتناء بعض هذه الفروع على جواز
امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط واضح الفساد فان استحالة الامر واضحة **الامر الثامن**
انه قد اشتهر التمسك باستصحاب الصحة عند الشك في طرو المفسد بين الاساطين كما للشيخ وابن اخيه
والمحقق والعلامة قدس سرهم ولا ريب في انه من اظهر مجاري هذا الاصل فان طرو الفساد على العمل مما لا اشكال
في امكانه وعليه يبتني حرمة الابطال التي لا مورد لها الا اثناء العمل والصحة ضد الفساد ولا فرق بين
استصحاب عدم طرو المفسد وبين استصحاب الصحة وما وقع من الوسوسة في هذا الاصل لا يصغى
اليها ومنشؤها ما اشتهر من ان الصحة اما موافقة الامر واما ترتب الاثر **اما** الاول فان كان بالنظر
الى ما تعلق بالمجموع فلم يتحقق وبعد تحققه يستحيل زواله وان كان بالنظر الى ما تعلق بالمجموع فلم يتحقق
وبعد تحققه يستحيل زواله وان كان بالنظر الى الامر المتعلق بالاجزاء فيستحيل ان تخرج عما وقعت عليه
اما الثاني فكون الجزء بحيث يلتئم منه الكل بانضمام سائر الاجزاء لا ينفع اذا كان الشك في اعتبار شيء
وجودا او عدما في المركب ولا مناص عن نفي اعتباره باصالة العدم واصالة البرائة **وبالجملة**
تحقق المركب وفراغ الذمة من التكليف به ليس من آثار صحة الاجزاء المحققة فانها اعم وتندفع بانه
لا اشكال في خروج الاجزاء عن الصلوح للانضمام من جهة طرو المفسد ولا اشكال في ان هذه
الجهة طارية يعول على الاصل في الحكم بعدمها **وتوضيح** الحال ان استصحاب الصحة يجوز
بالمعنيين مع ان تفسير الصحة بهما ليس كشفا لحقيقتها بل انما هو تنبيه عليها بلوازمها **اما** موافقة
الامر فلان الامر المتعلق بالجزء عين الامر المتعلق بالمركب فان المركب اعتباري عين الاجزاء فالامتثال
لا يحصل بامر وراء الاجزاء فبمجرد الشروع يتمثل امتثال الامر اعني ويستقر بالفراغ فهل يخفى على ذي
مسكة ان المصلي شرع في الامتثال بالاحرام وكلما يأتي به من الاجزاء عين المأمور به لكنه امر تدريجي
فيحصل الامتثال ايضا تدريجا لا بمعنى ان هناك امتثالات عديدة فانه ليس الا امرا واحدا متعلقا
بفعل واحد وحدة اعتبارية فالتدريجية قبل الاستقرار واما بعد الاستقرار فالكل امتثال واحد
وحيث ان موافقة الاجزاء المأتي بها للامر ليست مستقرة بل مراعاة بلحوق سائر الاجزاء وعدم

فيما افاده الشيخ قده

طرو المفسد فيمكن استصحاب الموافقة للامر ودعوى استحالة انقلابها عما وقعت عليه انما تتم اذا كانت
مستقرة فيما وقعت عليه واما المراعى فمن اظهر لوازمها امكان الخروج عما وقع عليه ولا معنى لكون
الشيء على هذه الصفة الا ذلك فالموافقة للامر التي يستحيل زوالها انما هي التي تتصف بها المجموع لا
الاجزاء فان استقرار الاجزاء انما هو بالفراغ عن جميع الاجزاء المستجمعة للشرائط المقارنة للموانع هذا
حال استصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر واما الصحة بمعنى ترتب الاثر فصحة استصحابها اوضح
حيث ان صلوح ما اتى به لان يلتئم منه الكل مما يزول بالمفسد فيستصحب وليس الغرض الحكم بتحقق المركب
بمجرد استصحاب صحة تلك الاجزاء فان الذي يجب احرازه لا بد من العلم باتيانه وهو الجزء والشرط وانما
يعول على هذا الاصل فيما يكفي فيه عدم العلم بتحققه وهو المفسد وجواز نفي اعتبار شرط او جزء في المركب
باصالة البرائة وغيرها مرحلة اخرى وليس الغرض من استصحاب الصحة الاستغناء عما يدفع احتمال دخلية
الاجزاء والشرط المشكوك فيهما على تقدير تسليم هذا ان الصحة لها معنيان والتحقيق انها ضد الفساد وحجية
يختلف الاثر باختلاف الموارد وهو في العبادات الاجزاء وفي المعاملات ترتب ما هو المقصود منه كالزوجية
في النكاح والفرقة في الطلاق والحرية في العتق وهكذا فلا وقع للتطويل في الاشكال والحاصل ان
طرو البطلان في الاثناء لا اشكال في امكانه ويستصحب عدمه عند الشك **وقال** الاستاد قده
انه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد امر معتبر او وجود امر مانع وهذا هو الذي لا يغني في نفيه
باستصحاب الصحة لما عرفت من ان فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح في صحة الاجزاء السابقة
وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة فانا استكشفنا من تعبير
الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلوة بالقواطع ان للصلوة هيئة اتصالية يتخللها وسط بعض
الاشياء في خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والاجزاء السابقة عن
قابلية الانضمام اليها فاذا شك في شيء من ذلك وجودا او صفة جرى استصحاب صحة الاجزاء بمعنى بقائها
على القابلية المذكورة فيتفرع على ذلك عدم وجوب استينافها او استصحاب الاتصال الملحوظ بين الاجزاء
السابقة والباقية فيتفرع عليه بقاء الامر بالاتمام وهذا الكلام وان كان قابلا للنقض والابرام الا ان الاظهر بحسب
المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام انتهى **وفيه** ان المانع اذا
وقع في الاثناء يكون قاطعا فان الحدث قبل الصلوة مانع وفي الاثناء قاطع فالتفصيل بينهما في هذا المقام
لا محصل له **نعم** يمكن ان يكون القاطع مما لا يتعقل فيه السبق كالفصل الطويل الرافع للهيئة
فان الفصل نسبة بين الاجزاء لا يتحقق قبل الدخول **وبالجملة** فالدفع والمنع والرفع والقطع
عناوين منتزعة من خصوصيات الموارد والحقيقة متحدة وقد تبين انه لا حاجة الى التمحل في هذا
الاستصحاب بالتشبث باعتبار الشارع الهيئة الاتصالية المستكشفة بالتعبير بالقواطع فان الصلوة

السابقة وما يلحقها من الاجزاء

في جريان الاستصحاب في الاصول الاعتقادية

اوضح من ان يفسّر بالهيئة الاتصاليّة بل الهيئة عبارة عن نفس الاتصال بمعنى انّها منتزعة منه والصّلوح سابق عليه لعليّته له فالاستصحاب انّما هو للحكم بحصول الهيئة بالانضمام مع بقاء الصّلوح لا انّ المستصحب هو الهيئة الاتصاليّة **وظهر** انّه لا سبيل الى استصحاب هيئة الاتصاليّة في مقابل استصحاب الهيئة الاتصاليّة في مقابل استصحاب صحّة الاجزاء ايض فاختلاف التّفريع باختلاف الاصل كما صنعه ليس في محلّه كما انّه تبيّن انّه لا حاجة الى المسامحة العرفيّة في المقام بل يتمّ الاستصحاب بالنّظر الدّقيق ايض وبما حقّقناه استغنيت عن التّشبّث باستصحاب وجوب المضيّ وحرمة الابطال مع ما فيه من انّ الشّكّ فيه في الموضوع واوضح فسادًا منه التّمسّك بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فانّها مع قطع النّظر عن انّ المقصود بها النّهي عن ابطالها بما ينافيها من ارتكاب القبائح فهو من قبيل قوله تعالى ولا تكونوا كالّتي نقضت غزلها الّذي هو من قبيل المواعظ لا يعقل التّمسّك بعمومها لرفع الشّبهة المصداقيّة **الامر التّاسع** انّه لا فرق في موارد جريان الاصل بين ان يكون موضوعًا او حكمًا فرعيًّا او اصوليًّا حيث انّ الواجب في الاصول هو الاعتقاد بمعنى عقد القلب والالتزام وهذا ممّا يمكن ثبوته حال الشّكّ بل هذا اظهر موارد الاستصحاب حيث انّ الشّكّ في النّسخ ممّا قامت الضّرورة على جريان الاستصحاب فيه فهل يمكن الرّيب في انّ الامم السّابقة حيث كانوا يحتملون نسخ اديانهم كان عليهم الالتزام بما التزموا به الى ان يثبت الخلاف وهل يجوز ذو مسكة جواز الاعراض عن الدّين الثّابت بمجرّد احتمال النّسخ كلّا ثمّ كلّا وكشف السّرّ انّ الواجب في الاصول امران **الاوّل** الالتزام المعبّر عنه بالاسلام **والثّاني** المعرفة والعلم المعبّر عنه بالايمان قال الله تعالى قالت الاعراب امنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم ومن المعلوم انّ النّبيّ صلعم حيث بالسّيف انّما هو السّلم والتّمكين وبالضّرورة كانوا يكتفون بذلك مع العلم بانّ الّذي اقرّ بالشّهادتين خوفًا انّما اذعن واعترف وصدّق لا عن علم والى انّ هذا المقدار يكتفي به اشار قوله تعم ولا تقولوا لمن القى اليكم السّلام لست مؤمنًا **نعم** الّذي يوجب النّجاة في النّشأة الاخرى والفوز بالدّرجات انّما هو الايمان قال الله تعالى وما خلقت الجنّ والانس الّا ليعبدون وفي اخبار اهل بيت الوحي عم اي ليعرفون والمراد انّ الدّخول في ذيل العبوديّة وصيرورة الشّخص عبدًا له مرتبتان **الاولى** مجرّد التّمكين واتّخاذه مولى له وهو الاسلام كما هو المناط في كون الشّخص رعيّة للسّلطان وهذا المعنى يحصل بالبيعة **الثّاني** العلم بانّه مستحقّ لذلك وانّه اهل له وهذا هو الايمان فالمسلم عبد ربّه في المرتبة الاولى والمؤمن بايمانه عبده في الثّانية فترقّى الى تلك الدّرجة وقد يتوهّم الجاهل انّ العبد استعمل بمعنى عرف مع انّه غلط لا يتوهّمه الّا من لا خبرة له بالمحاورات فهل يجوز ان يقال عبد الحمار اي عرفه فالمعنى انّ العبوديّة المقصودة بالايجاد انّما هو الايمان الحاصل بالمعرفة **والحاصل**

في نقل كلام الفاضل القمي

انّ عبد بمعنى اتّخذه ربًّا ووليًّا وهذا معنى قوله تعم الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشّيطان انّه لكم عدوّ مبين وان اعبدوني فانّ العهد المأخوذ من بني ادم انّما هو الايمان فقولك عبد الله وامن بمعنى واحد وان كان الاوّل اعمّ حيث يشمل الاسلام والى هذا يرجع قوله تعم وما امروا الّا ليعبدوا الله مخلصين له الدّين يعني انّما امروا بالايمان بالله وحده وقد يتوهّم انّ عبده بمعنى امتثل احكامه وهو ناش عن عدم التّفرقة بين عبده وتعبّد له **وبالجملة** فالايمان من حيث انّه اخصّ مطلق من الاسلام ضدّ الكفر كما يشير اليه قوله تعم ومن يكفر بالطّاغوت ويؤمن بالله وشاع استعمال كلمة عبد في الكتاب العزيز بهذا المعنى وكيف كان فالمقصود انّ الواجب فيما هو الاصل في الاصول اوّلًا انّما هو الالتزام المعبّر عنه باتّخاذ الله تعم ربًّا ومحمّدًا صلعم نبيًّا وهذا معنى ما في العدليّة رضيت بالله ربًّا فانّ معنا اختياره ربًّا لا كما صنعه الكفّار حيث اتّخذوا احبارهم ورهبانهم اربابًا من دون الله او عيسى وامّه كما قال تعم وانت قلت للنّاس اتّخذوني وامّي الهين وقال عيسى ما قلت لهم الّا ما امرتني به ان اعبدوا الله والى ما حقّقناه ينظر تعريفنا الاصول بما يتعلّق بالاعتقاد والفروع بما يتعلّق بالاعتقاد والفروع بما يتعلّق بالعمل بلا واسطة يعني انّ المطلوب في الاصول اوّلًا انّما هو الاعتقاد بخلاف الفروع فالاعتقاد يطلق في مقابل العمل وان كان هو ايض عملًا ايض قلبيًّا اختياريًّا يتعلّق به التّكليف وحيث خفي ذلك على جمع ممّن قارب عصرنا من الاصوليّين صدر منهم في تعريفنا الفقه ما يقضي منه العجب وليس المقام ممّا يليق به توضيح هذا المقصد بالنّقض والابرام وانّما المقصود دفع توهّم انّ ما كان من اصول الدّين لا يمكن استصحابه عند الشّكّ في ارتفاعه بالنّسخ **قال** الاستاد قدّه وامّا الشّرعيّة الاعتقاديّة فلا يعتبر الاستصحاب فيها لانّه ان كان من باب الاخبار فليس مودّاها الّا الحكم على ما كان معمولًا به على تقدير اليقين به والمفروض انّ وجوب الاعتقاد لشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشّكّ لزوال الاعتقاد فلا يعقل التّكليف وان كان من باب الظّنّ فهو مبنيّ على اعتبار الظّنّ في اصول الدّين بل الظّنّ غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثّابتة بالعقل والنّقل القطعيّ لانّ الشّكّ انّما ينشأ من تغيّر بعض ما يحتمل مدخليّته وجودًا او عدمًا في المستصحب **نعم** لو شكّ في نسخه امكن دعوى الظّنّ لو لم يكن احتمال النّسخ ناشيًا عن احتمال نسخ اصل الشّريعة لا نسخ الحكم في تلك الشّريعة امّا الاحتمال النّاشي عن احتمال نسخ الشّريعة فلا يحصل الظّنّ بعدمه لانّ نسخ الشّرائع شايع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فانّ الغالب بقاء الاحكام وممّا ذكرنا يظهر انّه لو شكّ في نسخ اصل الشّريعة لم يجز التّمسّك بالاستصحاب لاثبات بقائها مع انّه لو سلّمنا حصول الظّنّ فلا دليل على حجّيّته حينئذ لعدم مساعدة العقل عليه وان انسدّ باب العلم لامكان الاحتياط الّا فيما لا يمكن والدّليل النّقليّ الدّالّ عليه لا يجري لعدم ثبوت الشّريعة السّابقة ولا اللّاحقة انتهى **وفيه** انّه ان كان من باب الاخبار فمودّاها انّما هو ثبوت الحكم الثّابت سابقًا

وهو وجوب الاعتقاد بمعنى عقد القلب الّذي يجامع الشكّ ودوّ انّه مدار اليقين فاسد وانّما وجوب تحصيل اليقين تكليف ذائد فالّذي يجب الاعتقاد به انّما هو الواقع ولا دخل في الحكم الواقعيّ لليقين وانّما هو طريق في الاسلام وموضوع في الايمان **نعم** من الاصول ما لا يجب فيه تحصيل اليقين وانّما يجب الالتزام بها بعد العلم بها كتفاصيل السّؤال والحساب والحشر وامّا ما هو محلّ البحث اى النبوّة فالواجب فيه امران كالتوحيد الاسلام والايمان والاوّل بعد ثبوته لا يزول الّا بقاطع هذا اذا كان من باب الاخبار وامّا اذا كان من باب الظنّ فلا اشكال في انّه ليس من باب الظنّ الشخصي بل انّما هو من باب الظنّ النوعيّ وعدم اعتبار الظنّ في العقايد لا وجه له بل ما ثبت اعتباره من الظنون لا فرق فيها بين الاصول والفروع مع انّك قد عرفت انّ المراد من اعتباره من باب الظنّ انّه اصل عقلائيّ ولم يتوهّم احد انّ الاستصحاب دليل اجتهاديّ وهذه القاعدة جارية في جميع الموارد من غير فرق بين الاصول والفروع بل قد عرفت انّ التعويل عليه عند الشكّ في نسخ النبوّة اظهر من ان يخفى على ذي مسكة **ثمّ** انّ المنع من حصول الظنّ فيما كان المستصحب من العقايد الثّابتة بالدّليل القطعي استنادًا الى انّ الشكّ فيه لا بدّ ان يكون ناشئًا من تغيّر بعض ما يحتمل مدخليّته في المستصحب من الغرائب حيث انّ الشكّ في بقاء المستصحب لا بدّ وان يكون من جهة احتمال الزوال بعض ما له دخل في وجوده ولو منع ذلك من حصول الظنّ لم يكن فرق فيه بين ما ثبت بدليل قطعيّ او غيره وكانّه اراد انّ الشكّ في المقام شكّ في الموضوع كما مرّ فيما ذكره في منع جريان الاستصحاب في الاحكام العقليّة **ثمّ** انّ غلبة نسخ الشرايع انّما يمنع من حصول الظنّ الشخصيّ ولو سلّم انّ اعتباره من باب الظنّ النوعيّ ولا يقدح فيه الظنّ الشخصيّ على الخلاف **ثمّ** انّ المنع من اعتبار هذا الظنّ استنادًا الى امكان الاحتياط وان انسدّ باب العلم غريب حيث انّ اعتبار هذا الظنّ على تقدير القول به ليس من باب الانسداد بالضّرورة بل هو في عرض العلم مع انّ امكان الاحتياط لا معنى له حيث انّ الالتزام والتديّن بالدّين المشكوك في حدّ نفسه حرام فكيف يمكن الاحتياط في مرحلة التديّن والالتزام مع انّ الامر دائر بين النبوّتين وان كان المراد الاحتياط بالنسبة الى الاعمال فمع انّه خروج عن المبحوث عنه وهو استصحاب اصل الدّين من حيث هو كك ولا ينفع امكان الاحتياط في الفروع للشكّ في الاصول فيه انّ الامر كثيرًا ما يدور بين الوجوب والحرمة **ثمّ قال** تعلم ممّا ذكرنا انّ ما يحكى من تمسّك بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السّادة باستصحاب شرعه ممّا لا وجه له الّا ان يريد جعل البيّنة على دعوى الشريعة الناسخة في المسلمين امّا الدفع كلفة الاستدلال عن نفسه وامّا لابطال دعوى المدّعي بناء على انّ مدّعي الدّين الجديد كمدّعي النبوّة يحتاج الى برهان قاطع فعدم الدّليل القاطع للمدّعي على الدّين الجديد كالنبيّ الجديد دليل قطعيّ على عدمه بحكم العادة بل العقل فغرض الكتابي اثبات حقيّة دينه باسهل الوجهين انتهى **وفيه** ما عرفت من فساد مبنى الجواب **ثمّ** انّ جعل البيّنة على المسلمين عبارة اخرى

وبعض السادة في مناظرة الكتابي

عن التمسّك بالاستصحاب لانّه لو لم يكن قوله موافقًا للاصل يكن الخصم مدّعيًا وانّما يكون الكتابي منكرًا اذا كان قوله موافقًا للاصل دون خصمه فهذا غريب واغرب منه حمله على التمسّك بعدم الدليل دليل العدم مع انّه خلاف ما هو صريح المنقول من المناظرة من التشبّث بالاستصحاب والجواب عن الامام ابي الحسن الرضا ع في جواب الجاثليق حيث قال ما تقول في نبوّة عيسى ع وكتابه هل تنكر منهما شيئًا **قال** ع انا مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به امّته واقرّ به الحواريّون وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوّة محمّد ص وكتابه ولم يبشّر به امّته الحديث **ومحصّل** هذا الكلام السّاطع منه انوار النبوّة انّ عيسى وان كان جزئيًّا حقيقيًّا الّا انّ علمنا به ومعرفتنا له ليس الّا بعنوان الكلّيّ وممّا يعتبر في هذا العنوان كونه مقرًّا بنبوّة محمّد وكتابه ويبشّر به امّته فمن لم ينطبق عليه هذا العنوان لا نعترف به بنبوّته **توضيح** ذلك انّ معرفة الجزئيّ على وجهين احدهما على وجه الجزئيّة وهو انّما يكون بادراكه باحدى الحواسّ والاخر على وجه كلّيّ بان يتصوّر عنوان كلّيّ يعتبر فيه قيود لا تنطبق الّا على شخص خاصّ فهو كلّيّ منحصر في الفرد نظير ما عليه الحكماء من انّ الله تع ليس عالمًا بالجزئيّات على وجه الجزئيّة فانّه لا سبيل اليه الّا الاحساس وهو منزّه عنه وليس مقصودهم ما توهّمه بعض من لا خبرة له من المتكلّمين من حكمهم بجهله تعالى بالجزئيّات بل انّما غرضهم تنزيهه تع عن الحواسّ وانّ علمه بالجزئيّات على وجه كلّيّ فحاصل الجواب انّ المسمّى بعيسى الّذي اعترف بنبوّته نبيّنا ص لا مجال لاستصحاب نبوّته ومن لا ينطبق عليه هذا العنوان فهو كذّاب ملعون غير متّصف بصفة النبوّة وقوله ع كافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ صريح في انّ الّذي نقرّ بنبوّته كلّيّ منحصر في الفرد كما هو مقتضى اضافة كلمة كلّ اليه فانّ العموم الافرادي لا يتصوّر الّا في الكلّي فما ذكره الكتابي في ردّ جواب بعض السّادة حيث ذكر جواب الامام ع من انّ عيسى بن مريم جزئيّ حقيقيّ والجواب به غلط حيث انّ كونه جزئيًّا لا ينافي كون معرفته بعنوان كلّيّ ولمّا خفي هذا المعنى على الاستاد قدّه **قال** وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من انّ موسى بن عمران او عيسى بن مريم شخص واحد جزئيّ حقيقيّ اعترف المسلمون واهل الكتاب بنبوّته فعلى المسلمين نسخها وامّا ما ذكره الامام ع فلعلّه اراد به غير ظاهره نعم ظاهره ثابت بينه وبين الجاثليق انتهى وقد عرفت انّ ظاهره في غاية المتانة ومطابق للقواعد وانّما خفي على الكتابي وغيره لدقّته وعدم الخبرة بالموازين العلميّة **واجيب** عنه بوجوه لا وقع لها في مقابل جواب الامام ع **منها** معارضة استصحاب النبوّة في الزمان المشكوك فيه باستصحاب عدمها فيه ويظهر حاله ممّا تقدّم فانّ هذا الجواب انّما يتمّ فيما اذا كان الشكّ فيه في الموضوع او المقتضي كما هو محلّ النزاع في استصحاب حال الاجماع على ما عرفت والشكّ في النسخ ليس من هذا القبيل فانّك قد عرفت انّ النسخ رفع حقيقة نعم على ما توهّمه بعضهم من انّه انتهاء الامد فله وجه ولكن قد عرفت انّ صحّة استصحاب النبوّة عند الشكّ في نسخها ممّا قامت عليه الضرورة **ومنها** ما افاده الفاضل القمّيّ ره

في ما احتجّ عن ابي الحسن ع

في جواب الجاثليق

من ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجرى فيه على منوال الدوام ولم يتعين هنا الا النبوة في
الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله جل ذكره لموسى انت نبي وصاحب دين
الى اخر الابد ولان يكون الى زمان محمد ص ولان يكون غير مغيى بغاية بان يقول انت نبي بدون احد القيدين
فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه يخرج عن
الاستصحاب ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد فلا بد من اثباته ومن المعلوم ان مطلق النبوة
غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن
من بقاء اقل افراده انتهى ومراده ان استصحاب النبوة انما يتم اذا كان اقتضائها للبقاء معلوما وكان
الشك في ارتفاعها برافع واما اذا كان الشك في بقاءها من جهة احتمال انقضاء ها بانقضاء امدها
فلا وجه لاستصحابها فان الشك فيها ليس مستندا الى احتمال الرافع بل هو من قبيل دوران الملك المنقطع
بين امدين احدهما اقل او دوران الامر بين ملك العين الذي لا يزول الا بمزيل وبين ملك المنفعة الذي
ينقضي بانقضاء امده فالنبوة اما مؤبدة واما محدودة واما مطلقة بمعنى انها من قبيل ملك العين
الذي لا يرتفع الا برافع فهذا القسم امر بين الامرين فليس مؤبدا محضا في التابيد كي يستحيل زواله ولا
محدودا من قبيل ملك المنفعة كي لا يتوقف في زواله على مزيل بل هو لو خلي وطبعه يبقى الى ان يرتفع
برافع وذلك كما نشاهد من ان الحكومة والولاية قد تكون موقتة تزول من غير عزل وقد تكون بحيث لا تزول
الا بعزل كما ان السلطنة غير قابلة للعزل وكون النبوة مما لو ثبت دام ولا يزول الا بمزيل لا بد من العلم
به اولا حتى يكون الشك في بقائها مستندا الى الشك في الرافع ويدفع بالاستصحاب فلا بد في
احرازه هذا المعنى هو اطلاق الدليل فان المطلقات غالبا من هذا القبيل هذا على تقدير تسليم
التثليث مماشاة مع الخصم والا فالتحقيق عنده ان النسخ ليس الا انقضاء الامد فالشك فيه دائما
من قبيل الشك في مقدار الاستعداد وحيث خفي مراده على الناظرين في كلامه اوردوا عليه بما ظاهره
اندفاعه **قال** الاستاد مد ظله فيه اولا ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد
المستصحب وثانيا ان ما ذكره من ان الاطلاق غير ثابت لانه في معنى القيد غير صحيح لان عدم التقييد
مطابق للاصل لا الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام **والحاصل** ان هنا في الواقع وفي نفس الامر
نبوة مستدامة الى اخر الابد ونبوة مغياة الى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع فالنبوة المطلقة بمعنى
غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلا وجه لاجراء الاستصحاب
على احدهما دون الاخر الى ان قال وثالثا ان ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لجريان
ما ذكر في كثير منها بل في اكثرها انتهى اما الايراد الاول فيندفع بما تقدم من ان مراده حصر الاستصحاب
في الشك من جهة احتمال المزيل وهو موافق للتحقيق واما الثاني فيدفعه ما عرفت من ان الاطلاق بهذا

نعم المخالف للاصل

المعنى الذي هو مقابل للاهمال جهة وجودية فهو في معنى القيد فان هذا الاطلاق من قبيل الاطلاق
في ملك الاعيان فانه ليس قابلا للتقييد بالزمان مع قبوله للازالة ولو فرض في النبوة هذا المعنى فيكون
قسيما للمحدود بالزمان ومع دوران الامر بين الامرين فلا اصل في البين وانما المرجع اصول اخر فان كلا من
التقييد والتابيد والاطلاق قيد فالفرق بين مطلق النبوة والنبوة المطلقة ان الاول منهما امر مردد
بين ثلثة اقسام واما المطلقة فتباين القسمين وتقابلهما وليس موافقة للاصل بل مخالفة له واما
الثالث فيندفع بما دفعه به من ان الصلوح للبقاء في الاحكام الفرعية يعلم باستقراء المطلقات
الصادرة من الشارع حيث ان اطلاقها صيغ لافادة البقاء في حد نفسها فهي غير مقيدة ولا محدودة
وهذا المعنى وهو الاطلاق في الكلام الذي يستكشف منه اطلاق الحكم لا سبيل اليه في النبوة المدعى
نسخها هذا ملخص ما افاده الفاضل القمي ره **وقال** الاستاد مد ظله ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مورد
النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في
بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة واما ثانيا فلان الشك في رفع الحكم الشرعي انما هو بحسب ظاهر دليله
الظاهر في الاستمرار بنفسه او بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي
الكلي في الحقيقة انما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلا عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور
او التراخي والنسخ ايضا رفع صوري وحقيقته انتهاء استعداد الحكم فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا
يكون الا من جهة الشك في مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده واما ثالثا فلان ما ذكره
من حصول الظن بارادة الاستمرار من الاطلاق لو تم يكون دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب
فان التحقيق ان الشك في نفس الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه او بمعونة دليل خارجي في الاستمرار
ليس موردا للاستصحاب بوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار **نعم**
هو من قبيل استصحاب حكم العام الى ان يرد المخصص وهو ليس استصحابا في حكم شرعي انتهى اما الايراد
الاول فيندفع بان ما كان الشك فيه لتبدل ما يحتمل مدخليته ان رجع الى الشك في الموضوع كما في
المثال فلا يجري فيه الاستصحاب فان زوال التغير من قبل نفسه ليس من المطهرات بالضرورة وانما احتمال
حصول الطهارة من اجله من جهة احتمال مدخلية التغير في الموضوع وكون المتغير واسطة في العروض
وح فلا معنى للاستصحاب وقد اوضحنا الحال في المثال سابقا وان لم يرجع الى الشك في الموضوع فلا
مانع من جريان الاستصحاب بمجرد تبدل ما يحتمل مدخليته بل قد عرفت انه لا يمكن الشك في البقاء الا من
جهة اختلاف حال القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ولو بالاشتمال على ما يحتمل كونه مزيلا او عدم
وبالجملة فمجرد تبدل ما يحتمل مدخليته كما اذا تبدل عدم شئ بوجوده واحتمل كونه مزيلا لا يمنع
من التعويل على ما استفاده من الاستقراء من ان المطلقات لا تزول الا بمزيل ويندفع الثاني اولا بان هذا

سدّ لباب الاستصحاب وابطال له راسًا وعلى تقدير صحّة هذا الاشكال فكيف عمل نفسه بالاستصحاب
في الاحكام والجواب بانّ كونه شكًّا في الرّافع بظاهر الدّليل يكفي في صدق الشّكّ في الرّفع عرفًا
وليس لمن يمنع من جريان الاستصحاب مع الشّكّ في الاستعداد التعويل على هذه المسامحة بدفع
بانّه لا فرق في المسامحة بين المقامين فللفاضل المزبور ايض التعويل في احراز الاستعداد على ظواهر
الادلّة كما صرّح بذلك مع انّ هذا الجواب في نفسه فاسد وثانيًا بما عرفت في البحث عن الاستصحاب
في الاحكام العقليّة من انّ كون زوال الحكم الشّرعي ليس الّا بتمام استعداده واضح الفساد ضرورة
انّ الحكم الشّرعي كساير الاعراض ممّا يجوز ان يكون له رافع بل قد عرفت انّ النّسخ ايض ازالة حقيقة
نعم فيما كان الشّكّ فيه في المقتضي كخيار الغبن الّذي يحتمل ان لا يثبت الّا آنًا ما لا يجري
الاستصحاب وامّا اذا كان الشّكّ في كون شيء مسقطًا للخيار فلا اشكال في انّه ليس شكًّا في الاستعداد
فكيف يمكن ان يقال انّ الاسقاط مثلًا ليس مزيلًا للخيار في الحقيقة وانّما زوال الخيار عند الاسقاط
بانتهاء استعداده فالشّكّ في كون التّصرّف مسقطًا ليس شكًّا في مقدار استعداد الخيار
للبقاء فظهر انّ حصر الشّكّ في المزيل في الشّبهة الموضوعيّة وانّ الرّفع الحقيقي لا يتصوّر في
الاحكام الكلّيّة النّاشي من توهّم رجوع كلّ ما له دخل في الحكم الواقعي الى موضوعه فهو من قيوده
في الحقيقة فلا يرتفع الّا بزوال موضوعه فاسد وامّا الثّالث فيندفع بانّ الظّنّ القوي الحاصل بالتتبّع
والاستقراء انّما هو في احراز استعداد الحكم للبقاء وانّه لا يزول الّا بمزيل والعلم بهذا المعنى لا ينافي
الشّكّ في البقاء من جهة احتمال المزيل **قال** ذلك الفاضل فانّ من تتبّع اكثر الموارد واستقرأها
يحصل الظّنّ القوي بانّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرّافع من دليل عقلي او
نقلي انتهى ومن الغريب استفادة الظّنّ بالبقاء الفعلي المغني من الاستصحاب من هذا الكلام
الصّريح في انّ الاستمرار انّما هو الاستمرار الاقتضائي الجامع للمانع لا الفعلي المنافي له فالظّنّ بالاستمرار
وان كان حاصلًا من دليل اجتهادي الّا انّه لا ينافي الشّكّ في البقاء المحوج الى الاستصحاب وقد
عرفت انّ استصحاب حكم العامّ الى ان يرد المخصّص ايض تعويل على الاستصحاب فانّ الاصل الجاري
في الاحكام الشّرعيّة وما يتعلّق بالالفاظ كاصالة الحقيقة والاطلاق والعموم اصل واحد **ثمّ**
انّ الفاضل على تقدير تسليم اطلاق دليل النّبوّة وكونه من الاحكام الشّرعيّة الثّابتة بادلّة المطلقة
منع من جريان الاستصحاب فيها ايض حيث انّ اطلاق الادلّة بشهادة التّتبّع والاستقراء كشف عن
الاستمرار الاقتضائي كما نبّه عليه بقوله انّ التّتبّع والاستقراء يحكمان بانّ غالب الاحكام الشّرعيّة
في غير ما ثبت له حدّ ليست بآنيّة ولا محدودة الى حدّ معيّن والاستقراء في خصوص النّبوّة بالعكس
فانّ الغالب فيها النّسخ ومع ذلك فلا يمكن الاستمرار الاقتضائي في النّبوّة باطلاق دليلها

قال الاستاد قدّه ولا يخفى ما في هذا الجواب **امّا اوّلًا** فلانّ نسخ اكثر النّبوّات لا يستلزم تحديدها
وللخصم ان يدّعي ظهور ادلّتها في انفسها او بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي
ما لم يثبت نسخه انتهى **وفيه** انّ مجرّد الدّعوى لا ينفع فانّك قد عرفت انّ الاطلاق في معنى القيد و
على مدّعيه اثباته مع انّ الاطلاق على تقدير العلم به لا ينفع لما عرفت من انّه بشهادة الاستقراء كشف
عن الاستمرار الاقتضائي ومع انّ الغالب في خصوص المورد التّحديد فلا سبيل الى ذلك وليس هذا
تعويلًا على الدّليل الاجتهادي كي يقتصر في رفع اليد عنه على ما قام الدّليل على خلافه بل انّما هو تصحيح
لمجرى الاستصحاب باحراز الاقتضاء للبقاء **ثمّ قال وامّا ثانيًا** فلانّ غلبة التّحديد في النّبوّات
غير مجدية للقطع بكون احدها مستمرّة فليس ما وقع الكلام في استمراره امرًا ثالثًا يتردّد بين الحاقه
بالغالب والحاقه بالنّادر بل يشكّ في انّه الفرد النّادر او النّادر غيره فيكون هذا ملحقًا بالغالب و
الحاصل انّ هنا افرادًا غالبة وفردًا نادرًا وليس هنا مشكوك قابلًا للحوق باحدهما بل الامر يدور
بين كون هذا الفرد هو الاخير النّادر او ما قبله الغالب بل قد يثبت باصالة عدم ما عدى غيرهم كون هذا
هو الاخير المغاير للباقي انتهى وملخّصه انّ الاستقراء انّما يصلح لاستكشاف حكم الفرد المشكوك فيه لا
تشخيص انّه فرد لكلّي معلوم الحكم فانّ غلبة تحرّك الفكّ الاسفل حين المضغ في الحيوان يوجب الظّنّ بكون
حيوان مجهول الحال ايض كذلك وامّا الظّنّ بانّه ليس تمساحًا فلا يحصل بهذا الاستقراء والسّرّ فيه انّ
الاستقراء في الحقيقة مركّب من دليلين انّي وهو استكشاف علّية الجامع من عدم اختصاص فرد
بالحكم دون آخر ولمّي وهو الاستدلال بتحقّق الطّبيعة المستكشف علّيتها للحكم في الفرد المشكوك فيه
على وجود الحكم فيه واشتراكه مع ساير الافراد ومن المعلوم انّ هذا انّما ينفع لاثبات الحكم لا لتشخيص الموضوع
فكما لا يظنّ بعلّية تحرّك الفكّ الاسفل بانّ الحيوان المشكوك فيه ليس تمساحًا فكذا لا يظنّ من غلبة
النّسخ بانّ النّبوّة المشكوك فيها ليست هي النّبوّة المؤبّدة هذا ملخّص هذا الايراد ويندفع بانّه ليس الغرض
التّمسّك بالاستقراء لاثبات كون النّبوّة المشكوك فيها محدودة بل انّما المقصود عدم جريان الاستصحاب
فيما لا سبيل لنا الى احراز استمراره لولا الرّافع ومع كون الغالب في النّبوّة النّسخ فلا يمكن التّعويل على
ما هو الغالب في المطلقات من الاستمرار **ثمّ** انّ اصالة عدم غيرهم لا يترتّب عليه كون
المشكوك فيه هو الاخير الّا على الاصل المثبت الّذي عرفت انّه لم يتوهّم اعتباره متوهّم والحاصل انّ جواب
الفاضل القمّي ره بناء على ما زعموه من انّ النّسخ اشهاء الامد في غاية المتانة ولكن المبنى واضح الفساد
ثمّ انّه اجيب عن شبهة الكتابي بوجوه اخر الاوّل انّ المقصود من التّمسّك به ان كان الاقناع
في العمل عند الشّكّ فهو مع مخالفته المحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا فانّه ظاهر في انّ غرضه الاسكات
والالزام فاسد جدًّا لانّ العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز الّا بعد الفحص والبحث وتحصيل

العلم باحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسئلة كما يدل عليه النص الدال
على مطلق تعذيب الكفار والاجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل خصوصا في هذه المسئلة خصوصا
من مثل هذا الشخص الناشي في بلاد الاسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب واراد
به الاسكات والالزام ففيه ان الاستصحاب ليس دليلا اسكاتيا لانه فرع الشك وهو امر وجداني
كالقطع لا يلتزم به احد وان اراد به ان مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج الى الاستدلال
فهو غلط لان مدعي البقاء في مثل المسئلة ايضا محتاج الى الاستدلال عليه **وفيه** ان التمسك
بالاستصحاب يصح على كل من التقادير الثلاثة اما اذا كان المقصود الاقناع فلامكان منع وجوب
الفحص اولا ومع ان الشك بلوى غاية الامر انه لا يجوز الامتناع من النظر في المعجزة لافحام الانبياء
واما وجوب تحصيل العلم فلا يلتزم من قولهم ع في جواب من قال هل كلف الناس بالمعرفة لا على الله البيان
علم وجوب تكلف تحصيل العرفان فتامل ومنع حصول العلم ثانيا لكل من تفحص فانها مسئلة نظرية
في غاية الصعوبة ودعوى انفتاح باب العلم فيها مكابرة للوجدان وما دل على تعذيب الكفار لا يدل
الا على استحقاق المقصر الجاهد للعذاب واما عدم وجود القاصر فلا والاجماع على عدم معذورية الجاهل
غير واقع ومدعيه على تقدير التحقق متوهم مع انا اثبتنا وجود القاصر في اصول الدين بالادلة الاربعة
وليس هذا مقام بيانه ومجرد كون الشخص ناشئا في بلاد الاسلام لا يمنع من العجز عن الاطلاع على خفية الدين
فان اهل اللسان بعد تحقق النظر وصرف الاعمار وغاية الحذاقة يخفى عليهم معاني الالفاظ المتداولة
بينهم بل الواضحات منها كما شاهدنا في كثير من المقامات وكيف يستبعد عدم الاطلاع على حقية
نبينا صلى الله عليه وآله مع ان غير القرآن من ساير المعجزات لا سبيل لغيرنا الى الاطلاع عليها والكتاب العزيز لا يعلم كونه
معجزا للنبوة الا المطلع على اسرار العربية ودقائقها اما بالفطرة مثل اهل زمان النبي صلى الله عليه وآله واما بالنظر
ولا يتيسر الا لاوحدي من الناس وكفاية الجهل الفعلي في التعويل على الاستصحاب ثالثا فان الجاهل المتمكن
من تحصيل العلم يعول على الاصل قبل النظر واستحالة القصور في العقائد على تقدير تسليمها لا تنفع
في عدم جواز الركون الى الاستصحاب قبل الفراغ من النظر المؤدي الى العلم فالمعول انما هو الاستصحاب
الى ان يحصل العلم واما اذا كان الغرض الاسكات والالزام فلان كون الشخص جاهلا وشاكا انما يمنع
من ركونه في عمل نفسه الى الاستصحاب واما الاسكات في مقام المناظرة والافحام فيكفي فيه كون الشخص
مدعيا لما يخالف الاصل مع عدم تمكنه من اقامة البرهان وهذا هو السر في افحام الكتابي للسيد المناظر له
واما الوجه الثالث فليس وجها مغايرا للثاني الا في التعبير وتوهم ان مدعي البقاء يحتاج الى الاستدلال
فاسد بل ليس مدعيا فالقائل بالبقاء قد ركن الى ركن وثيق وهو الاستصحاب فكيف يتوهم انه مدع
وعليه الاستدلال الثاني ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به لان

في كلام على بعض المتكلمين

ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة وثبوته في شرعهم غير معلوم **نعم** لو ثبت ذلك في شريعتهم
امكن التمسك به في صيرورته حكما الهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به وان كان من باب الظن فقد عرفت
في صدر المبحث ان حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدا وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسئلة
النبوة ممنوع وارجاع الظن بها الى الظن بالاحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة ايضا لا يجدي لمنع الدليل
على العمل بالظن عدى دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل ونفي
الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة خصوصا بالنسبة الى قليل من الناس ممن لا يحصل له العلم بعد
الفحص والبحث انتهى **وفيه** انه اصل عقلائي لا فرق فيه بين الاديان بل هو مما جبلت عليه طبايع
الحيوانات فلا وقع لهذه الاطالة مع ان ثبوته في شرعنا يكفي في الزام اهل الاسلام في مقام المناظرة و
اعتباره من باب الظن قد عرفت معناه ولو سلم انه ظن حقيقة فالمنع من حصوله بالنسبة الى الحكم الشرعي
الكلي مستند الى وجه واضح فساده كالمنع من جواز الركون اليه في مسئلة النبوة وتوهم انحصار دليل اعتبار
الظن الاستصحابي في برهان الانسداد واضح الفساد فانه على تقدير القول به ظن خاص في عرض العلم
والتمكن من التوقف والاحتياط قد تبين فساده والحرج على تقدير انتفائه لا فرق فيه بين الشخصي والنوعي
بل المناط انما هو الحرج بالنسبة الى الشخص كما ثبت في مقامه **و**لقد اجاد من قال ان شرايع الانبياء السلف
وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب
انها تستصحب ما لم يثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث
تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في الاماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء على احكامهم انتهى واورد
عليه بان استقرار الشرايع لم يكن بالاستصحاب قطعا والا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم في اكثر
الاوقات لما تقدم من ان الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد وغاية
ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الاعمال المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم
ونبوة نبيهم التي هي من اصول الدين فالاظهر ان يقال انهم كانوا قاطعين بحقية دينهم من جهة بعض العلامات
التي اخبرهم بها النبي السابق **نعم** بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على
الاعمال وح فللمسلمين ايضا ان يطالبوا اليهود باثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها وان كان لهم الدليل
على البقاء على الاعمال في الظاهر انتهى **وفيه** ان نصب العلامات لعامة الناس على عدم ظهور
النبي الجديد معلوم الفساد ولا مانع من الالتزام بكونهم شاكين في بقاء دينهم وقيام احتمال النسخ مع ان
البحث عن كونهم قاطعين او ظانين او شاكين في غالب الازمنة لغو صرف ويكفي في ثبوت حجية الاستصحاب
كونهم شاكين بعد ظهور مدعي النبوة وبلوغ الدعوة قبل الثبوت كما اعترف به وتوهم ان المستصحب انما هو
الاحكام الفرعية دون النبوة فيتوقفون في اصل الدين وفي مقام العمل يعولون على الاستصحاب واضح

وفي افادات لبعض العلماء

فانّه يلزم جواز بقاء النّاس بعد بلوغ الدّعوة بل في كلّ زمان يحتمل فيه النّسخ عن متديّنين بدين وهذا هو الّذي لا ينبغي ان يتفوّه به لا التّعويل على الاستصحاب في البقاء على الدّين الّذي ثبت حقيّته واحتمل نسخه وكما انّه ليس للمسلمين مطالبة اليهود الدّليل على البقاء على الاعمال فكذا بالنّسبة الى اصل الدّين لجريان الاستصحاب في المقامين بل جريان الاستصحاب بالنّسبة الى الاصل اظهر منه في الفروع لا تخ عن اشكال الثّالث انّا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوّة عيسى ع او موسى الّا باخبار نبيّنا ص ونصّ القران وح فلا معنى للاستصحاب **و** دعوى انّ النّبوّة موقوفة على صدق نبيّنا لا على نبوّته مدفوعة بانّا لم نعرف صدقه الّا من حيث نبوّته والحاصل انّ الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لا من جهة النّصّ عليه في هذه الشّريعة وهو مشكل خصوصًا بالنّسبة الى عيسى ع لامكان معارضة قول النّصارى بتكذيب اليهود **وفيه** انّ انحصار ثبوت نبوّة عيسى ع في التّلقّي من دين الاسلام انّما يمنع من ركون المسلمين على استصحاب عدم نسخها والالزام بها وهذا لا ينافي ما هو مقصود الكتابي وهو الافحام في مقام المناظرة فانّ ثبوت حقيّة دين عيسى ع عند المسلمين واعترافهم بها يكفي في مقام مطالبة الكتابي الدّليل على النّسخ وكون علمهم ناشئًا عن القران لا ينافي الالزام بل هذا في الحقيقة افحام لمدّعي النّبوّة وصاحب الشّريعة ولو لم تكن عنده الآيات البيّنات الواردة على الاستصحاب ضرورة انّ مدّعي النّبوّة اذا كان مرجع دعواه الى دعوى نسخ ما يعترف بثبوته يمكن افحامه بالاستصحاب في مقام المناظرة الى ان ياتي بالبيّنة ثمّ انّ معارضة قول النّصارى بقول اليهود لا معنى لها والمنع من اصل النّبوّة مع انّه لا سبيل اليه لا يتوقّف على الاستناد الى قول اليهود الرّابع انّ مرجع النّبوّة المستصحبة ليس الّا وجوب التّديّن بجميع ما جاء به ذلك النّبيّ ص والّا فاصل صفة النّبوّة امر قائم بنفس النّبيّ ص ولا معنى لاستصحابه لعدم قابليّته للارتفاع ابدًا ولا ريب انّا قاطعون بانّ من اعظم ما جاء به النّبيّ السّابق الاخبار بنبوّة نبيّنا ص كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تع حكاية عن عيسى ع انّي رسول الله اليكم مصدّقًا لما بين يديّ من التّورية ومبشّرًا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد فكلّ ما جاء به من الاحكام فهو في الحقيقة مغيّا بمجيء نبيّنا ص فدين عيسى ع المختصّ به عبارة عن مجموع احكام مغيّاة اجمالًا بمجيء نبيّنا ص ومن المعلوم انّ الاعتراف ببقاء ذلك الدّين لا يضرّ المسلمين فضلًا عن استصحابه فان اراد الكتابي دينًا غير هذه الجملة المغيّاة اجمالًا بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له وان اراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين وفي الحقيقة بعد كون احكامهم مغيّاة لا رفع حقيقة ومعنى النّسخ انتهاء الامد مدّة الحكم اجمالًا **وفيه** انّ استصحاب النّبوّة مرجعه الى التّديّن بها وعقد القلب عليها لا الى التّديّن بجميع ما جاء به وعدم قابليّة صفة النّبوّة للارتفاع بديهيّ الفساد وانّما الباقي هو القرب من الله تع وامّا النّبوّة فهو من المناصب ولا معنى لنسخ النّبوّة الّا عزل النّبيّ عن منصبه واقامة شخص اخر مقامه وبهذا يتبدّل الاقرار بنبوّة النّبيّ اللّاحق اذا كان دينه ناسخًا ومن المعلوم انّ النّبوّة احد ركني

فيما اورد على مجيء نبيّنا

السّابق بالاقرار بنبوّة النّبيّ ص

الدّين وامّا النّبوّة المنسوخة فالاقرار بها من قبيل التّديّن بجميع ما جاء به نبيّنا ص وليس من اصول الدّين **وبالجملة** فالنّسخ انّما يتعلّق بالنّبوّة حيث ينسخ الدّين ونسخ الحكم امر وراء ذلك فكما انّ الايمان بالنّبيّ ص ليس عبارة عن التّديّن بجميع ما جاء به بل انّما هو عبارة عن الاقرار بنبوّته والتّديّن بها وعقد القلب عليها فكذا الاستصحاب انّما يترتّب عليه وجوب البقاء على الايمان به والالزام ببقاء نبوّته وانّ الدّين انّما هو الاقرار بنبوّته لا بنبوّة نبيّ اخر وامّا البشارة فلا يوجب كون الاحكام مغيّا لما عرفت من انّ النّسخ ليس تحديدًا بل لا معنى له الّا الرّفع مع انّ جريان الاستصحاب مع الشّكّ في النّسخ ممّا لم يتامّل فيه ذو مسكة ولو قلنا بانّه انتهاء الامد ومجرّد دعوى التّحديد لا يمنع من الرّكون الى الاستصحاب بل على مدّعيه الاثبات والمنع من الاستصحاب لتوهّم انّ النّسخ ليس رفعًا حقيقة مكابرة ومخالفة للضّرورة **ثمّ** قال المجيب فان قلت لعلّ مناظرة الكتابي في تحقّق الغاية المعلومة وانّ الشّخص الجائي هو المبشّر به ام لا فيصحّ تمسّكه بالاستصحاب قلت المسلّم هو الدّين المغيّا بمجيء هذا الشّخص الخاصّ لا بمجيء موصوف كلّيّ حتّى يتكلّم في انطباقه على هذا الشّخص ويتمسّك بالاستصحاب انتهى **وفيه** انّ هذا مكابرة صرفة ضرورة انّ الشّخص الخاصّ لا يمكن ان يكون مبشّرًا به الّا بعنوان الكلّيّ ككونه اسمه احمد وغيره من الصّفات فانّ ادراك الجزئيّ على وجه الجزئيّة لا سبيل اليه الّا الاحساس **الخامس** انّا معاشر المسلمين لمّا علمنا انّ النّبيّ السّالف اخبر بمجيء نبيّنا محمّد ص وانّ ذلك كان واجبًا عليه ووجوب الاقرار به والايمان به موقوف على تبليغ ذلك السّالف الى رعيّته صحّ لنا ان نقول انّ المسلّم هو نبوّة النّبيّ السّالف على تقدير تبليغ نبوّة نبيّنا ص والنّبوّة التّقديريّة لا يضرّنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم ولعلّ هذا الجواب يرجع الى ما ذكره الامام ابي الحسن الرّضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق انتهى موضع الحاجة **وفيه** انّ النّبوّة لا اشكال في ثبوتها وكونها معلّقة على البشارة لا ينافي الجزم بالوقوع من جهة الجزم بوقوع المعلّق عليه فللكتابي الزام المسلمين لاعترافهم بنبوّة النّبيّ السّابق وحقيّة دينه والامام اجلّ من ان يصدر عنه هذا الكلام وقد عرفت معنى كلامه **الامر العاشر** انّ مقتضى ما حقّقناه من انّ مفاد الاخبار انّما هو استصحاب حكم النّصّ الّذي يعبّر عنه بالعموم والاطلاق انّه لو علمنا بمخالفة خاصّ للعامّ في الحكم في الجملة ولم نعلم حكمه في حال اخر انّ الحكم المستفاد من دليل العامّ قد ثبت لموضوع مبيّن ونعلم بالمقتضي له تفصيلًا وشرائطه وكذا دليل الخاصّ فح لا اشكال في الاخذ بما دلّ على حكم الخاصّ فانّه لتاخّره يتقدّم على ما تقدّم وقد يثبت الحكمان واحدهما على وجه الاهمال وح فالمرجع انّما هو العامّ لما عرفت من انّ القاعدة الشّريفة انّما تنفي احتمال المانع **وبالجملة** فمورد الاستصحاب انّما هو ما دلّ الدّليل على ثبوت الحكم على وجه الاطلاق والعموم بمعنى ثبوت الاقتضاء وعلم كون الشّكّ في الرّافع وان كانت الشّبهة موضوعيّة او كان المعوّل موضوعًا خارجيًّا كالعقد الّذي ياخذ باطلاقه عند الشّكّ في

في دفع بعض ما اورد من الاشكال

فيما صدر عن الشيخ قده

الذ اق سواء كانت الشبهة حكمية كما في خفية وبرية او موضوعية كما في غيبة وبما حققنا ظهر ان ما صدر من شيخنا قده في هذا المقام لا يرجع الى محصل فقال ان الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق اما ان يكون مبيناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني كقوله اكرم العلماء في كل زمان وكقوله لا تهن فقيراً حيث ان النهي للدوام واما ان يكون مبيناً لعدمه نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا بناء على مفهوم الغاية واما ان يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفياً واثباتاً اما لاجماله كما اذا امر بالجلوس الى الليل مع تردد الليل مع تردد بين استتار القرص وذهاب الحمرة واما لقصور دلالته كما اذا قال اذا تغير الماء نجس فانه لا يدل على ازيد من حدوث النجاسة في الماء ومثل الاجماع المنعقد على حكم في زمان فان الاجماع لا يشمل بعد ذلك الزمان ولا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث اما القسم الثاني فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان وكذلك القسم الاول فان عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف ومغن عن الاستصحاب بل مانع عنه اذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة **وفيه** ما عرفت من ان الاخذ بالمقتضي الذي هو الاستصحاب عندنا وهو الشرط عنده لا حجية عند الشك في الرافع خاصة لا يتحقق الا مع عموم الدليل لما عرفت من ان عمومه عبارة عن تمامية الاقتضاء لا غير ولهذا لم يتحقق التعارض بين العمومات وادلة الموانع في شيء من الابواب واما مع قصور الدليل عن افادة هذا المعنى فضلاً عن عدم احراز الموضوع فلا معنى للاستصحاب واما توهم جريان الاستصحاب فيه من الامثلة لا يخلو عن احد الامرين فان تردد امر الليل بين الاستتار وذهاب الحمرة مرجعه الى الجهل بالموضوع وكذا لو تردد الامر بين ان يكون للتغير عنوانا يدور مداره كالخمر وبين ان يكون التغير كاشفاً عن زوال الاعتصام وكون الموضوع هو الماء والملاقات شرطاً والكر مانعة فان عدم جريان الاستصحاب ح ايضاً من الواضحات لعدم تبين الموضوع فان زوال التغير من قبل نفسه ليس مزيلاً بالضرورة واما اذا كان الدليل لبياً لم يثبت به الا الحكم على وجه الاهمال فهو ايضاً لا يخلو عن الشك في المقتضي والموضوع فتبين انه لا اشكال في عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث بل اشكال في ان الاستصحاب انما يجري في القسم الاول الدال على العموم بمعنى تمامية الاقتضاء كقوله اكرم العلماء على كل حال وفي كل زمان فانه لا يدل الا على عدم مدخلية شيء في اقتضاء العلم للاكرام واما انه لا شرط له ولا يمنع عنه مانع فلا ولهذا لا ينافي العموم ذكر شرط او بيان مانع كقولك ان كانوا عدولاً ولا تكرم الفاسق فهل يتوهم احد ان عموم حجية فتوى الفقيه ينافي اعتبار الايمان والعدالة وطهارة المولد او منع الفسق عنه **ثم** ان تخصيص الزمان الثاني بتعرض العام له وعدمه في التمثيل له باكرم العلماء في كل زمان مبني على توهم كون الشك في البقاء في الاستصحاب من جهة احتمال مدخلية الزمان في الحكم مع انه لو كان كذلك ولم يكن هناك عموم او اطلاق كاشف عن الغاء

في خروج بعض الافراد في بعض الازمنة عن العموم

خصوصية الزمان لم يجر الاستصحاب لعدم جريانه الا مع الشك في الرافع وما عبروا به في تعريف الاستصحاب من كون الحكم معلوم الحدوث في الزمان الاول مشكوك البقاء في الزمان الثاني فانما هو تعويل على الغالب فان المثال المعروف وهو واجد الماء في اثناء الصلوة ليس شاكاً من جهة مدخلية الزمان بالضرورة وكذا الشك في كون خلية وبرية منشأ للطلاق وكذا ما في الاخبار من الشك في النوم لمكان الخفقة والخفقتين فان الزمان لا دخل له في شيء من هذه الامثلة وغيرها مما لا يحصى من الفروع التي تجري فيها الاستصحاب واما النهي فلا تعرض له للزمان بوجه من الوجوه **نعم** المنع عن الشيء من حيث هو بعكس الاثبات فانه يقتضي الترك رأساً بخلاف الوجوب فان الامتثال يحصل بالمرة بل هذا هو الحال في النفي والاثبات الاخبارية بين ايضاً وان كان الدليل لبياً ان علم الاقتضاء لا لان النهي للدوام فان الزمان ليس مدلولاً للفعل والا لم يتميز الحرف عن الاسم ضرورة ان الزمان ليس من المعاني الحرفية وقد حققنا سر استفادة المضي والاستقبال في الافعال في مبحث المشتق **قال** ره ثم اذا فرض خروج بعض الافراد في بعض الازمنة عن هذا العموم فشك في ما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة الى ذلك الفرد هل هو ملحق به في الحكم او ملحق بما قبله الحق هو التفصيل في المقام بان يقال ان اخذ فيه عموم الازمان افرادياً بان اخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً بحكم مستقل فينحل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة ومثله ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيداً يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فرداً مستقلاً فح يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى ساير الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب وان اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على تخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم بل الى الاصول الاخر ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار فانه اذا خرج منه التواضع في بعض الازمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب انتهى **وفيه** ان كون كل زمان فرداً مستقلاً لا يعقل الا فيما اذا كان موضوع الحكم زماناً او مقيداً به كقولك صم الشهر او كل يوم منه وتعبد لله في شهر رمضان في كل ساعة وان واما اذا كان الموضوع هو العالم كما في المثال فعموم الحكم لا يعقل الا بالنسبة الى افراده ولا معنى للتعميم من حيث الزمان وغيره كالمكان والحالات الا انه لا دخل لامر وراء العلم في ترتب الحكم عليه فهو بيان لتمامية اقتضاء العلم للحكم كما هو المدلول عليه بالوضع

وما اصدر من الاصحاب من فروع الباب

والحمل فقولك في كل زمان مثلا كما يستفيد من قولك اكرم العلماء فلا فرق بين استفادة هذا النحو من العموم الزماني من الاطلاق وبين استفادته من كلمة كل كما ان كون كل شخص من العلماء موضوعا مستقلا بمقتضى تعلق الحكم بالكلي الذي هو العالم فلا فرق بين ان يقال اكرم العالم او كل عالم او العلماء الا في قوة الدلالة على تمامية الاقتضاء وبما حققناه ظهر حال فروع الباب وما صدر من الاصحاب فيها **منها** ما افاده ثاني المحققين قده فيما زعمه من ان خيار الغبن فوري من ان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد يستتبع عموم الازمان فانك قد عرفت ان عموم الازمان في مثله عموم تبعي مرجعه الى تمامية الاقتضاء ومن المعلوم ان دليل الخيار ان كان قاصرا عن افادة تمامية الاقتضاء لم يجر الاستصحاب الا في اللزوم لكن المدرك في خصوص هذا الخيار انما هو انصراف المعاملة الى القيمة العادلة فهو مقتضى اطلاق العقد كالحلول والنقد الغالب وهذا المقتضي لا قصور فيه ولا اجمال في دليله واما الاستناد الى لا ضرر فهو من الاغلاط في كل ما استدلوا به وليس هذا مقام بيانه والاستناد الى الاية الشريفة في اجزاء اقتضاء اللزوم قد بينا فساده في كتاب خيار الغبن بما لا مزيد عليه **ومنها** ما قيل في وجه تقدم الاستصحاب في كل مقام على ادلة الاحكام من انه اخص مط وان كانت النسبة بين اخباره وبين ادلة الاحكام عموما من وجه لان العبرة بنفس الدليل لا بدليل اعتباره فان توهم كون الاستصحاب دليلا وان الاخبار دليل على حجيته وان العمل به في الموارد مستند الى ترجيح احد المتعارضين من حيث الدلالة كما هو مرجع التعويل على اخصية الدليل فقد عرفت انها ناشئة من عدم الخبرة بالفن وكلمات اهل التحقيق كما ظهر من المباحث السابقة فان الاستصحاب اصل عقلي قرره الشارع لا دليل وانه لا ينافي ادلة الاحكام وانما مرجعه الى الدفع دون الاثبات بل التعويل على الادلة الغير العلمية ليس الا من هذه الحيثية لكن ترتب المقتضيات بمقتضى فقد المانع من غير ان يكون هناك تعارض او ترجيح او حكومة او ورود وسيزداد هذا المعنى اتضاحا انشاء الله تعالى من المباحث الاتية وبما حققنا ظهر ما فيما افاده الاستاد العلامة اعلى الله مقامه في هذا المقام حيث انه فرع جريان استصحاب خيار الغبن على ما ادعاه من الاصل وان دليل اللزوم ليس عاما بالنسبة الى الازمنة بل مطلق ولا وجه للتمسك بالعموم بل يعول على استصحاب حكم الخاص وقد عرفت ان المصحح لاستصحاب حكم الخاص انما هو استجماعه للشرائط من احراز الاقتضاء والشرط ومعرفة الموضوع لا مجرد انتفاء عموم دليل العام فلو كان دليل اللزوم عاما ومع ذلك عم دليل الخيار ايضا فلا اشكال في تقدم دليل المانع على دليل المقتضي من غير تعارض وترجيح فاعرف به صحة ما افاده ثاني المحققين قده على تقدير استفادة العموم الزماني عن الاية الشريفة فاسد مع انك قد عرفت ان هذا النحو من العموم لا يعقل الا فيما اذا كان الموضوع زمانيا ومع ذلك لا يدل الا على الاقتضاء فالتعويل على

الاصل على كل حال وهو محصل التعويل على العموم لا ان لنا دليلا يحكم على الاصل واما التفصيل بين ما اذا كان دليل الخيار الاجماع وبين ما كان المدرك ادلة نفي الضرر بالجريان على الاول دون الثاني لان دفع الضرر يتحقق بثبوته في الزمان الاول فقط فان الاستصحاب لا يجري الا مع احراز عموم الاقتضاء وقصور الدليل عن ذلك لكونه لبيا لم يكن لجريانه معنى واندفاع الضرر في الزمان الاول لا يقتضي انتفاءه حتى لا يسقط الا بالاقدام او احد المسقطات ومعنى كونه لدفع الضرر انه مبني على الارفاق بحال المتضرر لا ان الضرر عنوان مع انه ايضا باق في الزمان الثاني وما اعترض عليه الاستاد من ان نفي الضرر لم يحدد زمان الجواز اوضح فسادا من التفصيل حيث انه ادعى العلم بزوال العلة للخيار وان لم يحدد الزمان وظهر فساد ما اعترض به على زعم من تعارض الاستصحاب والترجيح بان مورد جريان الاستصحاب لا يرجع الى العموم وبالعكس **ومنه** ما عرفت من فساد كل من الاصل والتفريع ومن الغرائب اعترافه بصحة هذا الكلام على تقدير الاستناد في اصالة الحلية الى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بما في الارض فيما اذا كان الشك في بقاء نجاسة العصير وحرمته من جهة الشك في كون التحديد تقريبيا او تحقيقا او من جهة احتمال الزوال بالصبر وندبيته قبل ذهاب الثلثين فان العموم على تقدير صحة عموم اقتضائه فلا يعول الا على الاستصحاب على هذا التقدير ايضا كما عرفت فادلة الموانع الدالة على طريان الحرمة والنجاسة على العصير لغليانه لا تنافي كونه في نفسه طاهرا حلالا ولا يستند عن العموم ان يد من هذا المعنى مع ان صبرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين ليس رافعا قطعا فالشك شك في موضوع الحكم ولا يجري فيه الا الاستصحاب وبما حققناه ظهر فساد ما وجه به هذا الكلام فتأمل **الحادي عشر** انه لا اشكال في عدم جريان القاعدة الشريفة الا مع الشك في الرافع فلو لم يعرف الموضوع ودار امره بين ما علم زواله وبين ما علم بقائه لم يجر الاستصحاب بهذا المعنى فمرجع الشك في بقاء الحكم وزواله عند تغير بعض الاجزاء لو كان الى عدم معرفة الموضوع لم يجر الاستصحاب ولكن من الاجزاء ما يخرج عن مجال الاختيار كالشرائط والموانع ومرجعه الى ضعف التقيد في مرحلة الامتثال فيجري الاستصحاب بمعنى الاخذ بالمقتضي ح فان التقيد لو لم يكن كان الحكم مطلقا فكما ان الشك في اصل الجزئية والشرطية كالمانعية يجري فيه الاصل فكذا اذا كان في الشدة ولا ينافي هذا ما اصلناه من اختصاص الشك في المانع بهذا الاصل ان مرجع الشك في الجزء والشرط الى الشك في المانع **وتوضيح** ذلك ان من الموضوعات للاحكام الوضعية والتكليفية ما يلحقه بعض الشرائط والاجزاء في الشرع مع تماميته في نفسه بحيث لو لم يكن هذا التصرف الشرعي كانت الدائرة متسعة فالنكاح مثلا مشروط بان يكون الزوجان كفوين فهذا اعتبار شرعي يمنع مما ثبت لذات النكاح على وجه الاقتضاء فهو في الشرع شرط يجب احرازه ولكن حيث شككنا في اعتبار بعض درجاته كالايمان بعد العلم باعتبار الاسلام

او في اعتبار امر اخر جرى الاصل وهذا هو السرّ في دفع احتمال شرطيّة كلّ ما يحتمل دخله في المعاملات وكذا
الحال في الصّلوة فانّها الحضور عند المولى على وجه التذلّل والخضوع وقد اعتبر الشّارع فيها افعالًا و
امورًا في المصلّي كالطّهارة والاستقبال مثلًا فالاجزاء حتّى الاركان بالنّسبة الى حقيقة الصّلوة قيود وهو
السرّ في جريان الاصل عند الشّك في الجزئيّة والشّرطيّة وبه يظهر انّ الاصل عدم الرّكنيّة فانّ احتمال
الشّئ يندفع بالاصل ايضا فحقيقة الصّلوة مركّبة من الاجزاء العقليّة وانّما الاجزاء الخارجيّة اي الافعال
اجزاء لما يتولّد منه كما انّ العقد معنى بسيط وهو الرّبط بين الشّخصين او بين المالين وهو امر بسيط وانّما
التّركيب فيما يتولّد منه فانّه فعل خارجيّ وهو الكلام والانشائيّ الصّادر من المتعاقدين فمن عرف حقيقة
الصّلوة لم يتوهّم اعتبار الصّحة فيها فانّها معنى ينتزع من القيود فهي مرحلة الموضوعيّة للاحكام اثرث
الجهات فيها وان اختلف ايضًا باختلاف مراحلها الثّلاث من الثبوت والتعلّق والتنجّز فظهر بما حقّقناه
سرّ اندفاع احتمال شرطيّة بعض الشّروط وجزئيّة بعض الاجزاء في الصّلوة مطلقًا بحيث يؤثّر الشّكّ للتعذّر
هذا اذا اعتبر التّركيب في تعلّق الاحكام كالتّقييد في الجملة وبقي الشّك في كيفيّة الاعتبار وامّا اذا
تعلّق الحكم بمركّب وكان الدّليل ظاهرًا في ثبوته للطّبيعة من حيث هي فمجرّد احتمال اعتبار بقاء الاجزاء
واجتماعها في تعلّق الحكم يندفع بالاصل ومن هذا الباب الحكم بعدم سقوط الوضوء والغسل عمّن يقطع
بعض اجزاء اعضائه او فقد بعض الاعضاء فانّ الحكم بالغسل مثلًا ثابت للبدليّة العامّة للصّحيحة
والمقطوعة واحتمال اعتبار اجتماع الاعضاء في ثبوت الحكم واحتمال اعتبار اجتماع الاجزاء في ثبوت الحكم
كاحتمال انضمام غسل الوجه ومسح الرّاس والرّجلين في ثبوت الحكم يدفعه ظاهر الدّليل هذا مجمل السرّ في
هذه الفروع فظهر فساد ما صدر عن جماعة في هذا الباب نشير الى بعضها **وقد** نسب الى الفاضلين في
في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق بانّ غسل الجميع
على تقدير وجود ذلك البعض واجب فاذا زال البعض لم يسقط الاخر **وفيه** انّه علم وجوب الجميع
من الواضحات وانّما هو سبب للطّهارة المعتبرة في الصّلوة فالامر وضعيّ لا تكليفيّ فان استفيد
من الدّليل تاثير غسل ما بقي في الطّهارة بان يكون السبب غسل ما للمكلّف من هذه الاعضاء فلا حاجة
الى الاستصحاب والّا فلا يجري له بل لا معنى للاستصحاب في مثل المقام فانّ الشّك ليس في المزيل نعم
انّما ثبت الاطلاق وشكّ في التّقييد فالاصل عدمه لانّه مع مفاد قوله تعم اذا قمتم الى الصّلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية انّ غسل الوجه واليدين ومسح الرّاس والرّجلين موجب للطّهارة والجميع كالاستيعاب انّما
هو لوجود العضو وصحّته فكما انّ الكبيرة من هذه الاعضاء مع انّه اضعاف للاصغر منه لو كان لم
ينفع غسل ما هو بمقدار الاصغر ولو تبدّل بالاصغر يكفي غسله ولا يحتمل دخل ما فقده من المقدار فكذا
الحال في الاقطع بل فاقد بعض الاجزاء راسًا وربّما يتوهّم الجاهل العاجز عن فهم المعاني من الالفاظ

فيما نسب الى الفاضلين

انه قياس **وقال** الاستاد قدّه فقد اجرى بعضهم الاستصحاب فيما اذا تعذّر بعض اجزاء المركّب
فيستصحب وجوب الباقي الممكن وهو بظاهره كما صرّح به بعض المحقّقين غير صحيح لانّ الثّابت سابقًا
قبل تعذّر بعض الاجزاء وجوب هذه الاجزاء الباقية تبعًا لوجوب الكلّ ومن باب المقدّمة وهو مرتفع
قطعًا والذي يراد ثبوته بعد تعذّر البعض هو الوجوب النّفسيّ الاستقلاليّ وهو معلوم الانتفاء سابقًا
ويمكن توجيهه بناء على ما عرفت من جواز بقاء القدر المشترك في بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخّص
له سابقًا بانّ المستصحب هو مطلق المطلوبيّة المتحقّقة سابقًا لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبيّة الكلّ
الّا انّ العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبيّة الجزء في نفسه ويمكن توجيهه بوجه اخر يستصحب
معه الوجوب النّفسيّ بان يقال انّ معروض الوجوب سابقًا والمشار اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبًا
هو الباقي الّا انّه يشكّ في مدخليّة الجزء المفقود في اتّصافه بالوجوب النّفسيّ مطلقًا او في اختصاص
المدخليّة بحال الاختيار فيكون محلّ الوجوب النّفسيّ هو الباقي ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه
عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليّتها وهذا نظير استصحاب
الكرّيّة فيما نقص منه مقدار فشكّ في بقائه على الكرّيّة فيقال هذا الماء كان كرًّا والاصل بقاء كرّيّته
مع انّ هذا الشّخص الموجود الباقي لم يعلم بكرّيّته وكذا استصحاب القلّة فيما زيد عليه مقدار وهنا
توجيه ثالث وهو استصحاب الوجوب النّفسيّ المردّد بين تعلّقه سابقًا بالمركّب على ان يكون المفقود
جزءًا له مطلقًا فيسقط الوجوب بتعذّره وبين تعلّقه بالمركّب على ان يكون الجزء جزءًا اختياريًّا يبقى التّكليف
بعد تعذّره والاصل بقاؤه فيثبت به تعلّقه بالمركّب على الوجه الثّاني وهذا نظير اجراء استصحاب وجود
الكرّ في هذا الاناء لاثبات كرّيّة الباقي فيه ويظهر فائدة مخالفة التّوجيهات فيما اذا لم يبق الّا القليل
من اجزاء المركّب فانّه يجري التّوجيه الاوّل والثّالث دون الثّاني لانّ العرف لا يساعد على فرض الموضوع
بين هذا الموجود وبين جامع الكلّ ولو مسامحة لانّ هذه المسامحة مختصّة بمعظم الاجزاء الفاقد لما
لا يقدح في اثبات الاسم والحكم له وفيما لو كان المفقود شرطًا فانّه لا يجري الاستصحاب على الاوّل ويجري
على الاخيرين وحيث انّ بناء العرف على عدم اجراء الاستصحاب في فاقد معظم الاجزاء واجرائه في فاقد
الشّرط كشف عن فساد توجيه الاوّل وحيث انّ بناءهم على استصحاب نفس الكرّيّة دون الذّات المتّصف
بها كشف عن صحّة الاوّل دون الاخيرين وقد عرفت انّه لولا المسامحة العرفيّة في المستصحب و
موضوعه لم يتمّ شيء من الوجهين امّا الوجه الثّالث فهو مبنيّ على الاصل المثبت وستعرف بطلانه
فتعيّن الوجه الثّاني لكنّ الاشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفيّة المذكورة الّا انّ الظّاهر
انّ استصحاب الكرّيّة من المسلّمات عند القائلين بالاستصحاب والظّاهر عدم الفرق **ثمّ** انّه
انّه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذّر الجزء بعد تنجّز التّكليف كما اذا زال الشّمس

[illegible]

متمكّناً من جميع الاجزاء ففقد بعضها وبين ما اذا فقده قبل الزوال لانّ المستصحب هو الوجوب
النوعي المنجّز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصي الموقوف على تحقّق الشرائط فهلا لعسر
هنا اوضح وكذا لا فرق بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي
وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال وربّما يتخيّل انّه لا اشكال في الاستصحاب في القسم الثاني
لانّ وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن الّا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف وهذا بعينه مقتضٍ
لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذّر الجزء **وفيه** ما تقدّم من انّ وجوب الخروج عن عهدة
التكليف بالمجمل انّما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب والاستصحاب لا ينفع الّا بناء على الاصل
المثبت ولو قلنا به لم يفرّق بين ثبوت الجزء بالدليل او بالاصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء
اصل التكليف وان كان بينهما فرق من حيث انّ استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب
الكلّي المتحقّق سابقاً في ضمن فرد معيّن بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعيّن وفي استصحاب
الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن المردّد بين المرتفع والباقي وقد عرفت
عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى الّا في بعض موارده بمساعدة العرف **ثمّ**
اعلم انّه نسب الى الفاضلين قدّهما التمسّك بالاستصحاب في هذه المسئلة وفي مسئلة الاقطع
والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق
بانّ غسل الجميع على تقدير وجود ذلك البعض واجب فاذا زال البعض لم يسقط الاخر انتهى وهذا
الاستدلال يحتمل ان يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولذا ابدله في الذكرى بنفس
القاعدة ويحتمل ان يراد منه الاستصحاب بان يراد منه انّ هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في
الزمان السابق واجب فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه او لم يسقط بحكم الاستصحاب
ويحتمل ان يراد به التمسّك بعموم ما دلّ على وجوب كلّ من الاجزاء من غير مخصّص له بصورة التمكّن
من الجميع لكنّه ضعيف احتمالاً او محتملاً انتهى **وفيه** للنظر مواقع **منها** انّ المقدّمة
الداخلية لا معنى لها فانّها علّة خارجية وليس المركّب الّا نفس الاجزاء فالبيت ليس الّا
الجدران والسقف والصلوة ليست الّا الافعال غاية الامر انّ المجموع اعتبر امراً واحداً في مرحلة
الموضوعية لا انّ الحكم تعلّق بغير الاجزاء فانّ عدم استقلال كلّ جزء بحكم معنى وعدم تعلّق الحكم
به معنى آخر فوجوب الجزء ليس وجوباً عقلياً بل انّما هو وجوب شرعي فانّ الحكم لم يتعلّق به الّا غاية
الامر اعتبار الانضمام فنقول انّ اعتبار انضمام ما تعذّر من الاجزاء في تعلّق الحكم بالميسور حال
القدرة معلوم وامّا الاعتبار مطلقاً بحيث يرتفع الحكم عن الميسور بتعذّره فغير ثابت وحينئذ
مرجعه الى شكّ الارتباط فالاصل عدمها **ومنها** انّ القدر المشترك الخ قد عرفت انّه لا معنى

لاستصحابه ولو صحّ لم يتمّ في المقام فانّ الوجوب المقدّمي والنفسي ليسا فردين للوجوب بل انّما يشتركان في
التعبير فانّ العلّية للواجب مباينة للطلب المتعلّق به فالشكّ في وجوب ما تيسّر من الاجزاء من غير
مخصّص له بصورة التمكّن من الجميع لكنّه ضعيف فلا شكّ في الحدوث وانّما المعلوم موضوعية المجموع
للحكم وامّا البعض فلم يثبت تعلّق الحكم به اصلاً مع انّ الاعمّ لا اثر له فانّ الوجوب المقدّمي المعلوم سابقاً
لم يترتّب عليه اثر الّا عدم العذر في ترك الواجب بتركه ولا دليل على وجوب شيء ح بالفرض وامّا انّ العرف
لا يرون بينهما مغايرة فلا معنى له بعد فرض المغايرة وكيف يمكن ان يرى العرف انّ المقدّمية عين الاستقلال
وما يتوهّم انّه بالمسامحة العرفية فهو عين الحقّ الواقع لما عرفت من انّ الكلّ عين الاجزاء تحقيقاً لا مسامحة
وما ذكره بقوله ويمكن توجيهه الخ مرجعه الى ما حقّقناه الّا انّه افسده بالشرح والتنظير **امّا الاوّل**
فلانّ محلّ الوجوب النفسي كلّ من الاجزاء لا خصوص الباقي لعدم المرجّح والمعيّن فالشكّ في مدخلية
الانضمام في تعلّق الحكم به بل لو تبدّل الفرض تغيّر الحال فجعل المعذور حالاً للميسور لا معنى له **وامّا الثاني**
فلما عرفت من انّ المقدار عرض قائم بالجسم الطبيعي فالشكّ في زوال العرض عن موضوعه ويلزمه ان يغيّر
بعدم جريان استصحاب الكرّية فيما اذا انشقّ البحر وشكّ في انّ الباقي كرّ فانّ الكرّ بمنزلة قطرة
بالنسبة الى ما زال فلا معنى لكون المعدوم بمنزلة الحالات للباقي وانّ انضمام البحر كان لهذا المقدار
ومن العجب اعترافه بذلك حيث **قال** وحيث انّ بناء العرف على عدم جريان الاستصحاب في فاقد معظم
الاجزاء الخ وقد غفل عن انّ الاستصحاب انّما هو لدفع احتمال المزيل والحكم بانّ الباقي عين الزائل مسامحة
مرجعه الى البناء على عدم الزوال لتنزيل ما زال منزلة العدم وهو مع فساده في نفسه امر وراء الاستصحاب
لو تمّ فانّ احتمال ان يكون تبدّل الحال مزيلاً غير حاصل وانّما الشكّ في بقاء الموضوع بالفرض وفي المقام
كلمات ركيكة وتوهّمات سخيفة لا ينبغي صرف كنوز الاعمار في التعرّض لها **وقال** زعم الاستاد قدّس
انّ مرجع ما عن الفاضلين قدّهما الى قاعدة الميسور لا الى الاستصحاب مع انّ هذه القاعدة لا اساس
لها وانّما المراد بهذا القول التنبيه على بديهي من البديهيات فحيث استقلّت امور باحكام وتعدّد
بعضها لم يتغيّر حكم ما ليس مرتبطاً به فالعاجز عن الصوم لا يسقط عنه الصلوة والمضطرّ الى شرب الخمر
لا يقتل نفس المحترمة والعاجز عن الوضوء لا يسقط عنه التيمّم وهكذا فلا معنى لكلام الفاضلين قدّهما
الّا ما حقّقناه وامّا ما ذكره الشهيد قدّه فهو مبنيّ على احراز عدم الارتباط ولو بالاستصحاب على
ما حقّقناه لا الاستناد الى نفس هذا العنوان فانّ الميسور المستقلّ لا يسقط بالمعسور وامّا مع الارتباط
فيسقط قطعاً وهو اجلّ من ان يخفى عليه مثله وبالتأمّل فيما حقّقناه يظهر ما في كلام الاستاد قدّه ممّا
يصعب احصائه من المفاسد والله الهادي **الثاني عشر** انّه قد ظهر فيما مرّ انّ القاعدة السيرة
اصل استقلّ العقل بادراكه وقام البرهان عليه وقرّره الشارع فلا يعقل الخروج عنه الّا بدليل

والظنّ جهل لا يعوّل عليه على ما حقّقناه في مبحثه فهذه الوظيفة ثابتة للجاهل سواء كان غافلا او ملتفتا ظانّا او شاكّا بل هذا هو الحال في الاصل مط وما يتوهّم من انّ اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ فقد عرفت فساده وحيث خفي هذا المعنى على الاستاد قده وقع في تشويش واضطراب وارتكب تكلّفات سخيفة باردة **وقال** لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين ان يكون مساويا او لاحتمال بقائها او راجحا بامارة غير معتبرة ويدلّ عليه وجوه **الاوّل** الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار **الثاني** انّ المراد بالشكّ في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهرا ودعوى انصراف المطلق في الروايات الى معناه الاخصّ وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا الى تعارف اطلاق الشكّ في الاخبار على المعنى الاعمّ موارد من الاخبار **منها** مقابلة الشكّ باليقين في جميع الاخبار **ومنها** قوله في صحيحة زرارة الاولى فان حرّك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به الى آخره فانّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم **ومنها** قوله لا حتّى يستيقن حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء امر بيّن منه **ومنها** قوله ولكن ينقضه بيقين آخر فانّ الظاهر سوقه في بيان حصر ناقض اليقين في اليقين **ومنها** قوله في صحيحة زرارة الثانية فلعلّه شيء اوقع عليك وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشكّ فانّ كلمة لعلّ ظاهرة في مجرّد الاحتمال خصوصا مع وروده في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرّعا عليه **ومنها** تفريع قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله الشكّ **الثالث** انّ الظنّ الغير المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه انّ وجوده كعدمه عند الشارع وانّ كلّما يترتّب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتّب على تقدير وجوده وان كان ممّا يشكّ في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشكّ فتامّل جدّا انتهى **وفيه** انّ المستفاد من الاخبار ان كان ما حقّقناه وعليه جميع المحقّقين من انّه اصل فلا حاجة الى اثبات عموم الاعتبار لانّ المفروض انّ الظنّ المخالف لم يثبت اعتباره فالاحكام مستندة الى هذا البرهان لا انّه دليل مستقلّ فالحكم لوضوحه ما خفي على احد لا انّه امر تعبّدي تلقّوه من صاحب الشريعة يدا بيد كما توهّم مع انّا حقّقنا انّ الاجماع من مبتدعات اعداء الدين ولا يعوّل عليه بوجه من الوجوه وبما حقّقنا عرفنا انّه لا حاجة الى معرفة معنى الشكّ مع انّك قد عرفت انّه حكم ثبت للجاهل وان كان ظانّا فلا والترديد لا دخل له في ثبوت هذه الوظيفة وقد حقّقنا انّ الاستصحاب المعبّر عنه بقاعدة اليقين ليس الّا الاخذ باليقين وخفاء امر الواقع على المتيقّن بالمقتضي مع انّه يوجب الجهل بالاثر لا ممّا لا ينافي كون الشخص على يقين من جهة اخرى فليس للشكّ معان عديدة بل انّما هو كناية عن الجهل في بعض المقامات **ثمّ قال** هذا كلّه على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد المستنبط

من الاخبار وامّا على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقّق المستصحب في السابق فظاهر كلماتهم انّه لا يقدح فيه وجود الامارة الغير المعتبرة فيكون العبرة فيه عندهم بالظنّ النوعي وان كان الظنّ الشخصي على خلافه ولذا تمسّكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلّي من غير التفات الى وجود الامارات الغير المعتبرة في خصوصيّات الموارد انتهى **وفيه** ما عرفت من انّ اعتباره من باب الظنّ النوعي معناه الظهور الاصلي المستند الى العلم بالمقتضي لا ما يتوهّم وهذا لم يتامّل احد في العمل به مع وجود الامارات الغير المعتبرة **ثمّ قال** واعلم انّ الشهيد قده في الذكرى بعد ما ذكر مسئلة الشكّ في تقديم الحدث على الطهارة قال تنبيه معنى قولنا اليقين لا يرفعه الشكّ لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة انّ الشكّ في احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى انّ اليقين الذي كان في الزمن الاوّل لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤل الى اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد فيرجّح الظنّ عليه كما هو مطّرد في العبادات انتهى ومراده من الشكّ معناه اللغوي وهو مجرّد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من اصالة بقاء ما كان على ما كان فلا يرد ما اورد عليه من انّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ **نعم** يرد على ما ذكرناه من التوجيه انّ الشهيد قده في مقام دفع ما يتوهّم من التناقض المتوهّم في قولهم اليقين لا يرفعه الشكّ ولا ريب انّ الشكّ الذي حكم بانّه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم لانّه انّما يصير موهوما بعد ملاحظة اصالة بقاء ما كان نظير المشكوك الذي يراد الحاقه بالغالب فانّه يصير مظنونا بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير ارادة احتمال الموهوم كما ذكره المدقّق الخونساري فلا يندفع به توهّم اجتماع للوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الاوّل للثاني وارادة اليقين السابق والشكّ اللاحق يغني عن ارادة خصوص الوهم من الشكّ وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظنّ واليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ مطّ في محلّه فالاولى ان يقال انّ قولهم اليقين لا يرفعه الشكّ لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد الّا من حيث الحكم في تلك القضيّة بعدم الرفع ولا ريب انّ هذا ليس اخبارا عن الواقع لانّه كذب وليس حكما شرعيّا بابقاء نفس اليقين لانّه غير معقول وانّما هو حكم شرعيّ بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشكّ اللاحق سواء كان احتمالا مساويا او مرجوحا انتهى **وفيه** انّ مراد الشهيد قده من الظنّ هو الظهور الاصلي وهو الذي يجتمع مع الجهل المعبّر عنه بالشكّ وقد فسّرناه سابقا وبيّنّا شواهده وقرائنه فظهر فساد تفسيره وما اورد عليه وما زعمه في معنى الروايات فقد عرفت فساده بالاثر عليه **خاتمة** قد تبيّن ممّا حقّقناه انّ الاستصحاب يطلق على اربعة اصول لفظا الاخذ بالاقتضاء المعبّر عنه باستصحاب حكم النصّ لا يتعقّل الّا بعد احراز الا قتضاء والموضوع بل الشروط لانّه انّما يمنع المانع وامّا استصحاب حال الشرع المعبّر عنه باستصحاب حال الاجماع

ومنقل ما افاده الشيخ قدس سره

تارة وباستصحاب الحال اخرى فهو مبنيّ على عدم اعتبار احراز الاقتضاء والموضوع ولهذا صار من المنكرات فاشتراط بقاء الموضوع في استصحاب الحال كاعتبار كون الشكّ في الرافع ناش عن الجهل لمحلّ النزاع بل باصطلاحات اهل الفنّ ومن الغريب انّ الاستاد قدّه زعم انّ مشكوك البقاء لا بدّ ان يكون عين القضيّة التي علم بتحقّقها سابقا وانّه هو السّبب في اعتبار العلم ببقاء الموضوع فانّ الابقاء انّما هو بالنّسبة الى المحمول في محلّ النزاع ولهذا **قال** المحقّقون المنكرون له انّ اشتراطه الا ترى انّ المثال المعروف لمحلّ النزاع وهو واجد الماء في اثناء الصّلوة يحتمل فيه زوال الموضوع الموجب لعدم الاجزاء ومع ذلك يزعم المثبتون جريان الاستصحاب فيه فانّ وجدان الماء ليس من الاحداث فمن حكم ببطلان الصّلوة وايجاب الوضوء لم يستدلّ الّا بزوال الموضوع المستتبع لزوال الحكم وحيث انّه غير قادح في نظر المثبت لاحتماله كون الفقدان واسطة في الثبوت لا موضوعا استصحب وقد اوضحناه في ما تقدّم واعجب من هذا انّه لم يفرّق بين الموضوع ومعروض المستصحب حتّى انّه فسّره به مع انّ الشكّ في بقاء المعروض اذا لم يكن موضوعا لا يمنع من الجريان غاية الامر انّه يستصحب ويكتفي به ان كان سببيّا والّا فيجري في الحكم ايضا **توضيح** ذلك انّ موضوع العرض ومعروضه وان كان واحدا ولم يتعقّل التفكيك بينهما الّا انّ الموضوع قد يكون عنوانا كلّيّا هو واسطة في العروض لغيره كالحائض التي تعلّق به الحكم الشّرعيّ فانّ الاحكام الكلّيّة ليست للمصاديق والموضوع الكلّيّ هو العنوان العرضيّ وكذا الحال في الفاقد والواجد بالنّسبة الى المصاديق ولهذا الاعتبار يتحقّق الافتراق بين الموضوع والمعروض فالموضوع للاحكام انّما هو العناوين الكلّيّة لا المصاديق الخارجيّة نعم هي بعد انطباق العناوين عليها تكون معروضات لها فحيث كان الاشتباه في تعلّق الحكم الشّرعيّ الكلّيّ وكانت الشّبهة حكميّة واستند الشكّ في بقاء الحكم في معروضه الخارجيّ الى الشكّ في كون العرض الزائل موضوعا لم يجر الاستصحاب على راي المحقّقين لانّه اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر فالمعروض وهو الموجود الخارجيّ باق قطعا ولكنّ الموضوع لم يعلم بقائه وهذا هو الوجه فيما اخترناه من انّ الاصل عدم بقاء احكام الحيض بعد النّقاء وقبل الغسل ان لم يعلم بانّ قوله عز من قائل حتّى يطهرن من باب التّفعيل او من المجرّد فانّ مرجعه الى الجهل بانّ موضوع الحكم الشّرعيّ هو الحيض بمعنى قذف الدّم الزّائل بالنّقاء الذي هو الطّهر او بمعنى الحدث الذي لا يزول الّا بالغسل فانّ الغاية على الاوّل هو الطّهر وعلى الثّاني هو التّطهير **وبالجملة** فاشتراط عدم استناد الشكّ في البقاء الى عدم معرفة الموضوع ودوران امره بين ما علم زواله وبين ما علم بقاؤه كما في المثال وفي دوران الامر بين كون التّغيّر واسطة في العروض حتّى يطهر الكرّ بزوال التّغيّر من قبل نفسه وبين كونه كاشفا على استيلاء النّجاسة وزوال الاعتصام بسقوط القوّة عن الكرّ العاصمة باستيلاء النّجاسة باحد اوصافها على اوصاف الماء انّما هو ابطال الاستصحاب الحال الذي مرجعه الى مجرّد التّعويل على

في ان اشتراط بقاء الموضوع من الاغلاط

العلم بالحدوث مع الزوال وقد خفي ما حقّقناه على الاستاد قدّه فصدر منه ما لا يخفى وهنا **قال** بعد ما ذكر اشتراط بقاء الموضوع والمراد به معروض المستصحب فاذا اريد استصحاب قيام زيد او وجوده فلا بدّ من تحقّق زيد في الزّمان اللاحق على النّحو الذي كان معروضا في السّابق سواء كان تحقّقه في السّابق بتقرّره ذهنا او بوجوده خارجا فزيد معروض للقيام بوصف وجوده الخارجيّ وللوجود بوصف تقرّره لا وجوده الخارجيّ انتهى **فنقول** وبينّا انّ اشتراط بقاء الموضوع من الاغلاط ففي المثال لا يجري هذا الحكم ولا معنى لاعتبار بقاء المعروض امّا مع الشكّ في بقاء القيام فليستصحب معروضه اذا كان مشكوكا فيه وامّا مع الشكّ في نفس المعروض فلا معنى لاعتبار معروض آخر له وزيد عبارة عن الفرد الخارجيّ والفرد هو الكلّيّ الموجود فهو وجود طبيعة ولا معنى لعروض شيء للفرد الخارجيّ في الذّهن مع انّ التقرّر جهة متميّزة عن الوجود الذّهنيّ والخارجيّ مع انّ الحيوة من عوارض البدن الخارجيّ وزيد عبارة عن النّفس المتعلّقة بالبدن ولو قلنا بانّ حيوة النّفس عبارة عن تعلّقها بالبدن فهي عرض له بهذا الاعتبار فلا معنى لكونه من العوارض الذّهنيّة بل انّما هي من الاعراض الخارجيّة **وكشف الحجاب** انّ المتكلّمين لجهلهم بما صدر من الاساطين من الحكماء واستبدادهم بآرائهم السّخيفة وانظارهم القاصرة سلكوا في كثير من الموارد مسلك السّوفسطائيّة باجمعهم واختصّت فرق خاصّة بمزخرفات مخصوصة كالجبر والتّفويض والتّجسّم ونفي العلّيّة عن الاشياء واسناد الامور الى عادة الله تعالى والكمون والبروز وعدم بقاء العرض في حالين ووحدة الوجود وانّه لا موجود الّا الله فلا خلق ولا بعث ولا نشور ولا ثواب ولا عقاب وانّه ليس الّا الله تم وتجلّياته وشئونه واطواره فانّهم اعرضوا عن المعصومين ع الذين نصبهم الله تع اعلاما للهداية وعزلوهم عن مناصبهم وازالوهم عن مقامهم فضلّوا واضلّوا وممّا اطبقوا عليه من السّفسطة انّ الاشياء موجودة في الذّهن بحقايقها او باشباحها بل توهّم بعضهم انّ الجميع على الاوّل وانّ النّزاع لفظيّ فزعموا انّ لكلّ امر وجودين احدهما الاصليّ الذي يترتّب عليه الآثار والآخر هو الظّلّيّ الضّعيف وابطال هذه الشّبهة ليس وظيفة هذا الكتاب وانّما نشير اليه اشارة لزيادة البصيرة **فنقول** انّ اطّلاع النّفس على امر المعبّر عنه بالعلم هو خطوره فيها بمعنى التّوجّه والالتفات اليه وان عبّر عنه اهل الصّناعة بالوجود الذّهنيّ ولكنّه كالوجود الكتبيّ ليس المراد به انّ العلم والخطور وجود لمتعلّقه فانّ العرض وهو العلم شأن من شئون المعروض ومن مراتب وجوده فالعلم عين العالم كما انّ اللّون عين الجسم لا بمعنى انّه لا عروض وانّ العارض لا يغاير المعروض بل بمعنى عدم التّميّز في الخارج كما هو الحال في الماهيّة والوجود والنّوع والجنس بل الفصل والجنس والشّخص والنّوع فيلزم على ما توهّموه اتّحاد كلّ عالم مع معلومه وان شئت فقلت انّ وجود المعلوم عارض له متّحد معه فلو عرض وجوده

المعروض اعراض اما قيام العرض بموضوعين مع ان الموضوع مشخّص للعرض واما اتّحاد الاثنين المتغايرين
وهو تناقض ومادعاهم الى هذه السّفسطة الا توهّم عموم القضيّة الفرعيّة وغفلتهم عن اختصاص
العوارض الخارجيّة بها فانّ السّر فيه انّ العروض التحقيقىّ عبارة عن اشتمال الموجود على جهة غير ذاته
واصل وجوده كالكمّ والكيف ومتى واين وغيرها فلا يعقل العروض الّا مع وجود المعروض واما العروض
التحليلىّ كعروض الفصل للجنس والوجود للماهيّة فليس متفرّعا على تحقّق المعروض فالتغاير والتّرتيب
وان كانا في الجميع بحسب التّحليل والّا فلا ماهيّة للعرض مغايرة لماهيّة المعروض ولهذا لا يستقلّ بالوجود
وهذه حقيقة كونه في الموضوع فانّ وجوده النّفسىّ عين وجوده في موضوعه الّذى ليس الّا الاتّصاف
والعروض الّا انّه فرق بين تحليل الوجود الخارجىّ وغيره فثبوت الشّىء للشّىء عبارة عن التحقّق الذّى هو
مفاد هل المركّبة كالقيام وهو فرع ثبوت المثبت له الّذى هو مفاد هل البسيطة وهو وجود الشّىء في
نفسه ضرورة انّ الخصوصيّة فرع على الاصل الملحوظ فيه ذلك واما العروض في غير الوجود فكونه متفرّعا
على اصل الوجود غلط لا وجه له بل ربّما يكون متفرّعا على العدم كالكلّىّ فانّه عبارة عن الجهة الجامعة بين
الافراد وكلّيتها وسريانها عبارة عن العموم المنافى للوجود والتّعيّن فهذه الصّفة للجهة الجامعة فرع
العدم في الخارج بل مطلقا لو قلنا بالوجود الذّهنىّ فانّ الفرديّة والتّعيّن ينافي السّريان والابهام والعموم
فمن الاغلاط المضحكة للتّشكيك توهّم عروض هذه الصّفة للكلّىّ في الذّهن فانّ الذّهن يدرك ما هو
الواقع لا انّ الواقع هو ما في الذّهن والّا لم يختلف ما في الاذهان بالحقيّة والبطلان والعجب انّ القائل
يعترف بوجوب قطع النّظر عن الوجود في الذّهن لعروض المعقولات الثّانية فانّه لا يعقل انّ هذا من جهة
الى منافات الوجود الذّهنىّ للكلّيّة كالوجود الخارجىّ فكيف يكون علّة ومادّية له **وبالجملة**
فلا نعمّم القضيّة الفرعيّة لغير عوارض الوجود مع انّ الادراك ليس وجودا لما يدركه فلا ينفع لدفع المحذور
هذا مجمل الكلام في الوجود الذّهنىّ فهو على تقدير صحّته يعرض ما يعرضه الوجود الخارجىّ واما الفرد
فلا يعقل ان يعرضه احد الامرين فانّه الكلّىّ المعروض لاحدهما واما التّفرّد فهو معنى زعم بعض النّاس
مغايرته للوجود بتسميته فظهر ما فيما افاده الاستاد قدّه ممّا لا يكاد ان يحصى من المفاسد **ثمّ**
قال وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كليّة اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب
وجود الموجودات عند الشّكّ في بقائها زعما منه انّ المراد ببقائه وجوده الخارجىّ الثّانوىّ وغفلة عن
انّ المراد وجوده الثّانوىّ على نحو وجوده الاولىّ الصّالح لان يحكم عليه بالمستصحب ونقيضه والّا لم يجز
ان يحمل عليه المستصحب في الزّمان السّابق فالموضوع في استصحاب حيوة هو زيد القابل الآن يحكم
عليه بالحيوة تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى لا شكّ في تحقّقه عند الشّكّ في بقاء حيوته انتهى وبما
حقّقنا ظهر فيه ادا الاشكال ودفعه **امّا الاوّل** فلما عرفت من انّ الموضوع عبارة عمّا تعلّق به الحكم

الشّرعىّ وليس الّا الامر الكلّىّ ووجود زيد ليس حكما شرعيّا فلا معنى لاشتراط بقاء موضوعه فهذا الاشكال
ناش عن الجهل بالصّناعة وعدم الخبرة بمقاصد اهلها فزعم انّ المراد بالحكم مطلق المحمول فالموضوع
هو المعروض بزعمه الفاسد **وامّا الثّانى** فلما عرفت من انّ زيدا ليس الّا الانسان الموجود
في الخارج ولا معنى لاعتبار حالين الّا في الكلّىّ مع انّ الوجود الذّهنىّ قد عرفت فساده في نفسه وكون
الوجود الخارجىّ عارضا للطّبيعة في الذّهن سفسطة مضحكة كالتّشكيك بين ظرفي العروض والاتّصاف
فانّ الاتّصاف بالوجود عين عروضه مع انّه تحليل صرف والّا فلا عروض ولا تغاير مع انّ الذّهن ليس
من شانه الّا ادراك ما هو الواقع لا انّ الواقع يتحقّق به ويتوقّف عليه **قال** ثمّ الدّليل على اعتبار هذا
الشّرط في جريان الاستصحاب واضح لانّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقا فاذا اريد بقاء المستصحب العارض
له المتقوّم به فامّا ان يبقى في غير محلّ وموضوع وهو محال واما ان يبقى في غير موضوع غير الموضوع السّابق
ومن المعلوم انّ هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض وانّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد
فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده
وبعبارة اخرى بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر امّا لاستحالة انتقال العرض و
امّا لانّ المتيقّن سابقا وجوده في الموضوع السّابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا
للمتيقّن السّابق انتهى **وفيه** انّه فرق بين القضيّة الواقعيّة المشكوك فيها بالفرض وبين
القضيّة الظّاهريّة الاصليّة وليس مؤدّى الاصل الّا وظيفة المتحيّر حال الحيرة لا الحكم بثبوت شىء
لآخر في الواقع فتوقّف العروض النّفس الامرىّ على بقاء الموضوع واستحالة تحقّق العرض بدون الموضوع
وانتقاله احكام للقضايا الواقعيّة واما الاصل فلا يتوقّف جريانه الّا على اركانه وشرايطه من العلم
بالحدوث والجهل بالبقاء فالبناء على بقاء مشكوك البقاء ليس بقاء حقيقة حتّى يتوقّف على موضوع
فانّه ليس وجودا بل انّما هو معاملة مع المجهول معاملة المعلوم فهذا من عجائب الاوهام وانّما الوجه
فيه ما عرفت من انّ الشّكّ في الرّافع لا يتحقّق الّا اذا لم يكن مستندا الى عدم معرفة الموضوع ودوران
امره بين معلوم الزّوال ومعلوم البقاء هذا هو الحال في الموضوع وبما حقّقناه ظهر انّ استصحابه لا معنى
له فانّ الشّكّ ليس في الزّوال حتّى يقال انّ الاصل عدمه بل الشّكّ في الزّايل وانّه هو الموضوع ام الباقى
واما المعروض فلا اشكال في استصحابه فان كان الشّكّ في بقاء الحكم مستندا اليه كفى الاصل في
السّبب واغنى عن اجرائه في المسبّب والّا اجرى الاصلان كما اذا شكّ في بقاء زيد وعلى تقدير البقاء
شكّكنا في طلاق زوجته فانّا نستصحب الزّوج والزّوجيّة فهما اصلان مرتّبان وتوهّم انّ الاصل الثّانى
مثبت من جهة انّ بقاء الشّخص في الواقع ليس من الآثار الشّرعيّة لاستصحاب زوجيّته ناش عن عدم الخبرة
بالاصل المثبت وحقيقته فانّ الاثبات عبارة عن الدّليليّة فما لم يعلم ثبوته حتّى على وجه الاقتضاء

ونقل كلام صاحب عن شيخ

نقل كلام وتبيان ايراد

هكذا في نسخ الاصل لكن الظاهر انتقال وتوهم ان الاول مثبت

لا يترتّب على الاصل وامّا ما علم ثبوته فالمانع يدفع بالاصل مطـ وليس هذا اثباتاً وقد حقّقناه انّ هذه
القاعدة الشّريفة اصل عقلي لا مسرح للتعبّد فيه وانّ الاخبار كلّه ولم يتوهّم احد حجيّة المثبت واليه
اشار بعض العامّة حيث قالوا انّه حجّة في الدّفع لا في الاثبات المحرّف في لسان الحاجبي كانّهما ك في اول
المبحث ولعلّ الله تعم يوفّقنا لبيانه فيما سيأتي واستشكل الاستاد قدّه في احراز الموضوع بالاستصحا
وتكلّف في تحقيقه واطال بما لا طائل تحته ولا حاجة لنا الى تعرّضه لانضّاح مفاسده ممّا حقّقناه وقد
ظهر للثّاني ما تعلّق به الحكم الشّرعي لا يعقل ان يعرف الّا من قبل الشّارع فانّ الموضوع بهذا المعنى كالحكم
لا مسرح للعقل وللعرف الى عرفانه ومن الغريب توهّم انّ المرجع في تميز الموضوع الى احكام **ومنها**
العقل فزعم الاستاد قدّه انّ الشّك في بقاء الحكم بمقتضى الدّقّة لا يمكن ان يكون مستنداً الى امر سوى
الشّكّ في بقاء موضوعه لانّ كلّ ما له دخل في الحكم فهو قيد لموضوعه في الواقع ويرجع قيد المحمول والنسبة و
الى الموضوع بل الشّك في المقتضي والرّافع ايضاً شكّ في الموضوع على ما اختاره فيما تقدّم في استصحاب
الاحكام العقليّة وصرّح فيما تقدّم في استصحاب الاحكام الوضعيّة بانّ الشّك من جهة الزّمان ايضاً
راجع الى الشّكّ في الموضوع واختار في هذا المقام جريان الاستصحاب في الشّك من جهة الرّافع ذاتاً
او وصفاً وفيما كان من جهة مدخليّة الزّمان فانّ العقل ميزان لتشخيص الموضوع وعليه فرّع جريان
الاستصحاب في خيار الغبن وعلّله بانّ الاستصحاب مبنيّ على الغاء خصوصيّة الزّمان الاوّل وهذا كما ترى
ليس الّا مناقضة لما تقدّم منه وليس في كلامه ما يدلّ على وجه جريان الاستصحاب مع الشّك في الرّافع
اذا كان الميزان هو العقل وامّا ما ذكره لجريان الاستصحاب مع كون الشّكّ في مدخليّة الزّمان ففيه
انّ الاستصحاب على ما اختاره ليس الّا الغاء لاحتمال الرّافع وامّا الزّمان فحيث احتملت مدخليّته في
الحكم كصيام شهر رمضان فلا معنى لعدم الاعتناء باحتماله واستصحاب الحكم في غير ذلك الزّمان وقد
اعترف بهذا في استصحاب احكام الوضعيّة وبنى على انّ الشّك من جهة مدخليّة الزّمان ايضاً شكّ في
الموضوع وامّا مسئلة خيار الغبن فلا تفرّع على ذلك حيث انّ احتمال اختصاص الزّمان الاوّل به
وكونه على الفور انّما هو من جهة احتمال ضعف اقتضائه وعدم صلوحه للبقاء فلا يجري فيه الاستصحاب
ولو بنينا على الغاء الشّكّ في مدخليّة الزّمان **ومنها** الدّليل فاذا اعتبر الامر الزّائل فيه قيداً
للموضوع لم يجر الاستصحاب دونما اذا لم يكن كذلك فاذا قال المتغيّر نجس كان من الاوّل ومن الثّاني قوله
الماء ينجس اذا تغيّر هكذا زعم الاستاد قدّه **وفيه** انّ تعليق الحكم على الوصف انّما يدلّ على
عليّة مبدئه الاشتقاق في الجملة وامّا كونه واسطة في العروض فلا فتعليق الجلد وقطع اليد على الزّاني
والسّارق لا يدلّ على زوال الحكم بزوال الوصف ولا فرق بين ان يقال اقطع يد السّارق او اقطع يده انّه
سرق والتّغيّر مع انّه ليس موضوعاً للحكم واقعاً بل انّما هو مزيل للاعتصام بالكرّيّة يجوز ان يعلّق عليه

الحكم بان يقال انّ الكرّ المتغيّر بالنّجاسة نجس ولا يفيد الّا ما يفيده قولنا الكرّ اذا تغيّر نجس فاستفادة
كون المشتقّ موضوعاً للحكم يدور مداره لا بدّ ان يكون من امر آخر **ومنها** العرف فكلّ مورد يصدق
عرفاً انّ هذا كان كذا سابقاً يجري فيه الاستصحاب وان كان المشار اليه لم يعلم بالتّدقيق او بملاحظة
الادلّة كونه موضوعاً بل علم عدمه مثلاً قد ثبت بالادلّة انّ الانسان طاهر والكلب نجس فاذا ما تاحكم
العرف بارتفاع طهارة الاوّل وبقاء نجاسة الثّاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء هنا بحسب التّدقيق
لانّ الطّهارة والنّجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين فلا معنى لصدق ارتفاع الاوّل وبقاء
الثّاني بعد صيرورته جماداً ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزّوجيّة بعد موت احد الزّوجين وقد
تقدّم حكم العرف ببقاء كرّيّة ما كان كرّاً سابقاً ووجوب الاجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذّر بعضها و
استصحاب السّواد فيما علم زوال المرتبة معيّنة من السّواد وشكّ في تبدّله بالبياض او بسواد خفيف هكذا
قرّره الاستاد قدّه **وفيه** انّ الحكم في الانسان والكلب انّما هو للبدن مع قطع النّظر عن تعلّق الرّوح
به وعدمه وايجاب الموت لنجاسة الحيوان ليس الّا كتاثير الكفر في نجاسة بدن الانسان ولا ينافي طروّ النّجاسة
الصّالحة للازالة بالتّغسيل والاسلام للطّهارة الذّاتيّة ولا معنى لحكم العقل بانّ موضوع الطّهارة
في غير الكلب والخنزير هو البدن من حيث تعلّق الرّوح بعد الاطّلاع على انّ نفس البدن موضوع لها في
نظر الحاكم كما هو الحال في جميع الاجسام الطّاهرة بالذّات وكذا الحال مع الشّكّ فانّ المرجع في تشخيص
الموضوع انّما هو الحاكم والجمود على جعل الحيوان عنواناً رجوع الى الدّليل مع انّه لا يدلّ على ذلك فصدق
الارتفاع والبقاء انّما هو لانّ الموضوع هو البدن تحقيقاً وبمقتضى النّظر الدّقيق لا لانّ العرف يحكم ببقاء
الحيوان بعد الموت وانّ الجماد حيوان تسامحاً فلو اطّلع على حكم متعلّق بالحيوان مثل الحيوانيّة لم يتامّل في عدم
صدق البقاء بعد الموت وكذا احكام الزّوجيّة فانّ الباقي منها انّما هو المتعلّق بالبدن مع قطع النّظر عن
تعلّق الرّوح به كجواز النّظر والاولويّة بالصّلوة والتّكفين واستحقاق الكفن وامّا ما ثبت للزّوجة من
حيث انّها انسان كجواز الوطي فلا يستصحبه العرف اذا علم بانّ موضوعه هو الحيوان بل وكذا الحال مع الاحتمال
بل الامر كذلك في استصحاب الكرّيّة اعني انّ موضوعها باق بالدّقّة العقليّة وعلى الموازين الفلسفيّة فانّ
الجسم التّعليمي عارض للطّبيعي ومعروض القلّة والكثرة شيء واحد **توضيح** ذلك انّ الماء حال الكرّيّة
كان معروضاً لمقدار من الوزن والحجم قطعاً ويعرضه بعد القلّة صفة اخرى لم يكن ثابتاً له في تلك الحال
فالماء الباقي قطعاً كان معروضاً لمقدار في الزّمان السّابق ضرورة استحالة خلوّ الجسم عنه ولم يكن متصفاً
بما دون الكرّ قطعاً بالفرض فلا مناص عن الالتزام بانّ هذا الباقي كان متّصفاً بالكرّيّة ولو باعتبار
الانضمام وامّا وجوب ما وجب من الاجزاء قبل تعذّر البعض فلا مجال لاستصحابه ولا يصدق البقاء فيه
عرفاً على ما حقّقناه سابقاً وامّا الحكم ببقاء العرض اذا زالت شدّته ودار الامر بين تبدّله بما يضادّه وبين

انتقاله الى مرتبة ضعيفة فهو ايضا ليس مبنيا على المسامحة ضرورة ان الضعيف لا يحدث بزوال الشدة
وانما الحادث هو الضعف كما ان الاسوداد ليس انعداما وايجادا وانما هو قوة في الوجود **ثم قال**
وهذا الوجه يصح للفاضلين قدهما في المعتبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الاعيان النجسة بعد
الاستحالة بان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك
الاجزاء باقية فيكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها الى اخر ما ذكره ولا يخفى ان العلامة قده
انما جعله منشأ للاشكال ولم يستدل به فانه اوضح فسادا من ان يخفى على احد **توضيح** ذلك انه
قد جرت طريقة الفاضلين قدهما على ذكر الوجه الفاسد وان كان فساده في غاية الوضوح فيقول المحقق
قده بعد ذكر حكم المسئلة وفيه تردد مع الاشبه كذا ومن هذا القبيل قول العلامة قده وفيه اشكال وانما
ذكره منشأ للاشكال والوسوسة لا انه استدل به عليه كيف ولا يخفى على ذي مسكة ان الحيوان ليس
منيا والمواليد من الحيوان والمعدن والنبات ليست عناصر وكيف يتوهم العرف ان الملح هو الكلب و
كون شيء اصلا لشيء لا ينافي التباين **نعم** الاستحالة ليس اعداما وايجادا بل لا بد فيها من الباقي في الحالين
فان كان المقصود ان العرف يحكم ببقاء المادة فهو موافق للموازين العقلية ايضا ولكن تعلق النجاسة بالمادة
الباقية لا معنى له وحكم العرف بذلك غير معقول فان المسامحة انما هي في الحكم بالاتحاد ولا سبيل اليه
في الانقلاب ضرورة عدم حكم العرف بان الحيوان هو المني وحيث لم يحكم بذلك فكيف يحكم ببقاء الحكم
المتعلق به والمسامحة في تشخيص الموضوع لا معنى لها **والحاصل** ان الوجه المذكور ليس مبنيا على ما زعم
من الرجوع في تشخيص الموضوع الى العرف والبناء فيه على المسامحة بل انما هو مبني على اشتباه فان
الباقي في الحالين هو الموضوع وهذا لا ينافي الرجوع الى العقل والبناء على المداقة في معرفة الموضوع
ثم انه قد يتوهم التفصيل بين استحالة النجس والمتنجس نظرا الى ان العنوان الزائل بالاستحالة
موضوع للحكم في الاعيان النجسة يدور مداره بخلاف المتنجس فان العنوان الزائل لا دخل له في الانفعال
وانما المنفعل الجسم من حيث هو ويندفع بان الحكم بزوال الموضوع يكون بزوال الواسطة في العروض مع بقاء
المعروض كما لو تبدل الكفر بالاسلام ففي هذه الصورة لا يرتفع الا ما كان دائرا مدار هذا العنوان وكان
واسطة في عروضه وقد يكون بانعدام ذاته وح يزول جميع ما كان ثابتا له بالضرورة والاستحالة من
هذا الباب بمعنى ان الذات والحقيقة تتغير بها فما حدث غير ما كان ولا ينافي هذا اشتراكهما في المادة
فكل عرض من عوارض المني يزول باستحالته حيوانا وان لم يكن عنوان المنوية واسطة في عروضه له وظهرت
بما حققناه لا مجال لبقاء حكم بعد الاستحالة ولا حاجة الى اظهار مدخلية الصور النوعية في الانفعال
من الادلة وانا طته بخصوصيات الاجسام بل لا سبيل الى ذلك والرجوع الى العرف في معرفة الموضوع
لا معنى له بل لا مرجع فيه الا الحاكم فاذا تعلق حكم بالعنب ودار الامر بين ان يكون الوصف عنوانا وواسطة

فى ان المرجع فى تشخيص الموضوع هو

في العروض وبين ان يكون معرفا وتعلق الحكم بالجامع بينه وبين الزبيب فلا معنى للرجوع الى العرف في ذلك
ولقد افاد الاستاد قده في هذا المقام ما لا يخلو عن انظار نظهر بالتامل فيما حققنا **ثم قال**
فالتحقيق ان مراتب التغير الصورة في الاجسام مختلفة بل الاحكام ايضا مختلفة ففي بعض مراتب التغير
يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة الى الاستصحاب وفي بعض اخر لا يحكمون بذلك ويثبتون
الحكم بالاستصحاب وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب ايضا من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس
ثم ذكر للاقسام امثلة لا يخلو من نظر ويظهر ما في هذا الكلام مما حققناه فان كون شيء موضوعا للحكم
دون اخر لا ضابط له في العرف ولا يعقل ان يكون لذلك ميزان ومناط كما ان نفس الحكم كذلك فانه امر
اختياري للحاكم يدور مدار اختياره فلو ثبت حكم للعنب بدليل لبي واحتمل ان يكون موضوعه هذا العنوان
في نظر الحاكم فباي وجه يحكم العرف بان موضوعه الاعم منه ومن الزبيب ولهذا لا يتامل احد في ان
استحبابا اكل الرمان والبطيخ مثلا لا يشمل اليابس منهما كما ان استحبابا اكل الزبيب لا يشمل العنب و
عموم خصوص الحلية والطهارة انما هو للعلم بعدم مدخلية الرطوبة واليبوسة في خصوص الحكمين
لا لان العرف يحكم بان الرطب واليابس منه مشتركان في كل حكم وكون الحالتين عرضيتين لا ينافي اختلافهما
في مرحلة تعلق الحكم **وبالجملة** فمرجع الاختلاف الذي زعمه انما هو الاختلاف في مراتب المغايرة
وقد عرفت ان ضعف المغايرة لا ينافي الاختلاف في الحكم كما ان شدة المغايرة لا تنافي الاشتراك فيه
فتبين فساد جميع ما ذكر من الموازين وانه اذا لم يتميز الموضوع من الادلة فلا بد من العمل بالاصول الجارية في
موضع الشبهة فاذا دار امر موضوع حرمة الوطي بين الحيض بمعنى قذف الدم وبينه بمعنى الحدث فالاصل
فيه جواز الوطي بعد الطهر وقبل التطهير وكذا لو تردد موضوع النجاسة بالغليان بين العنب و القدر
المشترك بينه وبين الزبيب فالاصل فيه الاباحة ولا معنى للرجوع الى العرف في معرفة موضوع
الحكم وكذا اذا لم يتميز الذاتي من العرضي ودار امر الباقي بين ان يكون عين الزائل او غيره فالمرجع هو الاصل
ولا ميزان في العرف لتشخيص مورد الاشتباه **واعلم** ان الرجوع الى العرف انما يراد به الرجوع
الى جهة معلومة بالفطرة اجمالا لا يحيط بجهاتها تفصيلا الا الاوحدي من العلماء بل لا يحيط بها
في بعض المراحل الا الله تعالى والراسخون في العلم وهذا هو السر في كون الكتاب العزيز معجزا للنبوة
فان اعجازه انما هو من جهة ان التكلم بما ينطبق على الموازين العرفية غاية الانطباق فوق الطاقة البشرية
وقد شاع بين طلبة العصر ان الرجوع الى العرف انما هو التعويل على ما يفهمه العامي في اول نظرته الخفيفة
وان التدقيق في فهم المعاني ومعرفة ماهيات المعاملات خروج عن الموازين العرفية ولا يخفى ان الركون
الى اوهام العامة لا وجه له بل قد عرفت ان الرجوع الى العرف ليس رجوعا الى الشخص وكون العوام اهلا
له انما هو باعتبار دركهم هذه الجهة في الجملة وكونها جلية لا ان عدم تفطنهم للدقائق وانكارهم لها دليل

فى ما حصل عن الشيخ قده

فساد هنا وظهر بما حققنا فساد ما افاده المحقق القمي حيث حكم بان الكلي الطبيعي موجود عرفا وان لم يكن كك عقلا وحكم العرف بذلك يكفي في تعلق الحكم الشرعي به فان مرجعه الى ان الملاك في الاحكام الشرعية انما هو اوهام العامة وهو كما ترى بل التحقيق ان العرف جهة واقعية لا يحكم العقل على خلافها وتقابل الجهة الاخرى المعبر عنها بالعقلية من حيث تحملها للمسامحة ما لا تحتمله تلك الجهة فالبلد مثلا له حدود عقلية وعرفية والثاني اوسع من الاول وكذا التغير عقلي وعرفي وهذا اختلاف في الجهات الواقعية لا في الفهم واذ تبين هذا فاعلم ان الموارد تختلف فمنها ما لا مرجع فيه الا العقل ومنها ما لا مرجع فيه الا العرف ومنها ما لا مرجع فيه الا الدليل **فمن الاول** ما اذا ثبت حكم لحقيقة من الحقايق كالقذرة وشككنا في تبدل حقيقتها بصيرورتها فحما **ومن الثاني** ما اذا علمنا بان موضوع الحكم انما هي الجهة العرفية كالسفر فانه معنى عرفي لا يتحقق الا بالخروج عن محل الاقامة على الموازين العرفية فالمرجع في حد الترخص هو العرف والية يرجع عدم سماع الاذان وخفاء الجدران ومن هذا الباب ما يتعلق بحريم الابار والانهار ومرافق القرية **ومن الثالث** ما لو ورد الحكم المتعلق بالعنب بين تعلقه به باعتبار هذا العنوان وبين تعلقه بالقدر المشترك بينه وبين الزبيب

ومن الامور المعتبرة في جريان الاستصحاب ان يكون عالما بوجود المقتضي على المختار او الحدوث على المشهور واما مع سريان الشك وزوال اليقين فحكمه حكم الشك البدوي ولا دليل على تصويب الاعتقاد الزايل وانما دلت الادلة على الاخذ باليقين الموجود وعدم نقضه والبناء عليه والبناء عليه وبالتامل فيما مر يتضح عدم صلوح اخبار الباب لارادة هذا المعنى من جهة التعبير بعدم نقض اليقين بالشك وما يشبهه بل مقتضى هذه الاخبار عدم الاعتناء باحتمال الاصابة وعلى تقدير صلوح الاخبار لارادة هذا المعنى فكونه مخالفا لظواهرها واضح ولا جامع بين المعنيين فان اليقين في الاستصحاب ملحوظ على وجه الطريقية وفي القاعدة على وجه الموضوعية بمعنى ان اليقين في الاول لاحراز الواقع حدوثا او اقتضاء وفي الثاني انما تعلق الحكم بنفس اليقين من حيث انه صفة خاصة وفرق واضح بين قولك ما ثبت دام وبين قولك ان اليقين المشكوك في مطابقته للواقع ومخالفته له محكوم عليه بالمطابقة ولقد اغرب الاستاد العلامة قده حيث استند في عدم صحة القاعدة الى عدم صدق الاستصحاب عليه لا لغة ولا اصطلاحا فانه ليس في الادلة لفظة الاستصحاب وليس النزاع في كون القاعدة عن افراده وانما الاشكال في دلالة اخبار الباب عليها فالشان في توضيح عدم دلالتها عليها وعدم امكان استفادة منها مع ان استصحاب اليقين صادق على العمل بمفاد القاعدة غاية الامر ان استصحاب الواقع لا يصدق عليه **ثم** انه لم يظهر من احد الركون اليها والبناء على اعتبارها وما صدر من البعض في مسئلة الشك في الوضوء بعد الفراغ فانما هي زلة في بيان المدرك في الحكم المعلوم لا انه اتخذ

في ان من الامور المعتبرة في جريان الاستصحاب العلم بوجود المقتضي

القاعدة اصلا بركن اليه في ابواب الفقه كما لا يخفى على الخبير فاستظهار الاستاد قده من الحلي والسبزواري لما صدر عنهما في تلك المسئلة ذهابهما الى الاعتماد على هذه القاعدة في غير محله وفي بيانه لعدم تمامية القاعدة انظار تظهر بالتامل فيما حققناه ومما يعتبر في جريان الاستصحاب ان لا يكون في مورده ما يعلم به البقاء والزوال ولا ما هو بمنزلته وهذا الحكم بعد تبين كون الاستصحاب اصلا من الواضحات وانما الاشكال في ان تقدم الدليل الغير العلمي عليه هل هو من باب التخصيص او التخصص او الحكومة وجوه بل اقوال على ما قيل ويدل على الاول ان موضوع الاصول في الشرع عين ما هو موضوعها عند العقل وهو عدم البيان مط لا خصوص الجهل بالواقع ومن المعلوم ان الدليل الاجتهادي بيان والثاني قد يستظهر مما حكم به بعض من ترجيح ادلة الاستصحاب على ما دل على ان مال المفقود ميراث بعد الفحص اربع سنين ولا يخفى ان هذا ترجيح لاحد الدليلين الدالين على حكمين ظاهرين على الاخر وكيف كان فهو توهم فاسد واما الثالث فمبناه اختلاف موضوع الاصول الشرعية مع موضوع الاصول العقلية واختصاص الجهل بالواقع بكونه موضوعا للاول وعلى هذا فمقتضى ما دل على تنزيل الدليل الاجتهادي منزلة العلم ان يكون الدليل الغير العلمي حاكما على الاصول وهذا كك لو بنينا على اعتبار الادلة تعبدا واما على المختار من عدم الركون الا على الاطمينان وان عمار ليس بجعل جاعل فالدليل وارد على الاصل مط اذا كان دليلا تحقيقا واما مع اعمال اصلح وجه الصدور او الدلالة فهو من باب تقدم الاصل السببي على المسببي فالحكومة انما هي على هذا التقدير وبما حققنا ظهر ما فيما افاده الاستاد العلامة قده حيث **قال** وربما يجعل العمل بالادلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على ان المراد من الشك هو عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة وان شئت قلت ان المفروض دليلا قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة نقض باليقين **وفيه** انه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب الا بعد اثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب والا امكن ان يقال ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الامارة الفلانية ام لا ومؤدى دليل تلك الامارة وجوب العمل بمؤداه وخالف الحالة السابقة ام لا ولا يندفع مغالطة هذا الكلام الا بما ذكرناه من طريق الحكومة انتهى فان محصل كلام القائل بالتخصيص ان موضوع الاصول الشرعية عين ما هو الموضوع في الاصول العقلية وقد اعترف هو في اول اصل البراءة بان الدليل الاجتهادي وارد على الاصل العقلي صريحا ومثل هذا الكلام لا يرد عليه ما ذكره وغاية ما يمكن ان يقال ان يمنع استفادة هذا المعنى من الادلة ويدعى ظهورها في اعتبار عدم العلم التحقيقي خاصة في موضوعها **ثم** يرد على هذا ما جعله عبارة اخرى عما حكاه عن القائل مع انه لا منافاة

في الفاضل التوني والشيخ

بين الطريقين بل لا محصّل للاستناد فى التقديم الى اليقين بالاعتبار ومع انّ الاستصحاب ايضا قطعىّ
الاعتبار فكيف يمكن الاستناد اليه فى تقديم الدّليل بل لا وجه لدعوى اختصاص المورد بهذا المعنى
لانّ نسبة العمومات الدالّة على الاعتبار الى الموارد سواء وامتياز المورد الخاصّ لا يمكن ان يثبت بالعام
مع انّه لا دليل سواه **مشمّ** انّ من الواضح انّ المحكوميّة ليست منشأ للعلم بالاعتبار فى خصوص المورد
وانّما هى كيفيّة فى الدلالة فقوله ولا يصير الدّليل الاجتهادىّ قطعىّ الاعتبار لا يخفى ما فيه فتدبّر وحيث
انّ الاستصحاب يتقدّم على بعض الاصول ويتاخّر عن بعض فلابدّ من بيان الميزان والبحث يقع فى مقامات
الاوّل فى نسبته الى اليد وتوضيح الحال يتوقّف على الاشارة الى حقيقتها وبيان اعتبارها
فنقول بعون الله انّ حقيقتها هى الاحاطة بالمال والاستيلاء عليه وهو منشأ لانتزاع جهة
لذى اليد فانّ الاحاطة بالمال ربط بين المحيط والمحاط به وهو عين اختصاصه به حيث لم يمنع منه مانع
ومن هذا الباب تاثير الحيازة فى الملك فانّ الاحاطة على ما لا اختصاص له بشخص يوجب انتزاع الاختصاص
ورجوع امر المال الى المحيط به والرجوع التامّ الاولىّ فى الاموال بالنّسبة الى الانسان من حيث هو كلّ
يساوق الملك فالاستحقاق التامّ انّما نشاء عن الاحاطة وانتزع عنها وحيث تزول بالاعراض لم
يبق منشأ للانتزاع فالمالك مرجع للمال فى مرحلتين الغنم والغرم بحسب الاقتضاء الاولى ولهذا
يستدلّ باحدهما على الاخر كما ورد فى المبيع بالخيار حيث استدلّ الامام عليه السّلم بانّ احراق العلّة من
مال المشترى على انّها حين الوجود ترجع اليه ايضا لا الى البايع واليه ينظر النبوىّ الخراج بالضّمان وامّا
الغاصب فهو مرجع فى الغرم خاصّة لانّ يده لا يوجب انتزاع المرجعيّة الاوليّة لوجود المانع وهو
استحقاق الغير ولكن حيث لا مانع من المرجعيّة فى الغرم المعبّر عنها بالضّمان اثّر المقتضى اثره وحيث
خفى معنى النبوىّ على ابى حنيفة حكم بعدم ضمان الغاصب لمنفعة البغل بعد ضمانها عليه وممّا اشرنا
اليه ينكشف سرّ كون المبيع مضمونا على البايع قبل القبض وخروجه عنه وانتقال الضّمان الى المشترى
بالاقباض فانّ حقيقة انشاء البدليّة ضمان ارجاع امر المال الى المشترى بدلا عن الثمن ولا يتحقّق بالتسليط
عليه وجعله تحت يده وسلطانه وهكذا الحال فى الاجارة بالنّسبة الى المنفعة فلا يستحقّ الاجرة
الّا بالاقباض فانّ رجوع المال الى الشخص انّما هو بكونه تحت يده وسلطانه فالملك والاستحقاق
يتحقّق بالعقد ولكن لا يرجع امر المال اليه الّا بالاستيلاء **وبالجملة** فالاستقلال باثبات اليد
موجب لتحقّق الرّجوع امّا فى المرحلتين وامّا فى الغرم خاصّة واليد التابعة ليست احاطة بل المحيط انّما
هو المتبوع وامّا الامين فيده يد المالك ورجوع المال اليه عين الرّجوع الى المالك وهذا هو السرّ فى
منافاة الايمان للضّمان وامّا العارية فباشتراط الضّمان يخرج عن كونه ايمانا وبما حقّقنا ظهر سرّ
دلالة اليد على المرجعيّة على ما يزعمه ذو اليد من الملكيّة والولاية والوكالة وغيرها فانّ الرّجوع على

فى بيان تقدم الاستصحاب على بعض الاصول وتاخره عن بعض اخر

الخاء يتعيّن بتعيين المرجع فانّ من ملك شيئا ملك الاقرار به والتّصرّف فيه ايضا لكونه مرجعا تامّا وملك
الاقرار من شئون سلطنته التامّة المنتزعة من اليد فى مقامنا ومن غيرها فى ساير المقامات فكون
الشخص نفسه مثلا موجبا لرجوع امره اليه مط ومن شئون المرجعيّة التامّة نفوذ اقراره بالرّقيّة والدّين
فكما انّ نفوذ حكم الحاكم بالنّسبة الى الامرين من شئون ولايته وسلطنته فكذا نفوذ اقراره من شئون
سلطنته على نفسه **فالحاصل** انّ اليد اذا كانت على وجه الملكيّة كانت مقتضية لها واستحقاق
الغير مانع يدفع بالاصل **ان قلت** انّ هذا فيما علم سبق الاستحقاق للغير لا معنى له لاستصحاب المانع
المعلوم حدوثه وتقدّمه على المقتضى بل نقول انّ رضى المالك السابق شرط فى الانتقال ان كان بعقد
وشبهه وكذا موت المورّث شرط فى الميراث فلابدّ من احرازه ولا مجال للاصل **قلت** انّه لا اشكال
فى انّ الانتقال ببيع او هبة او ميراث لا سبيل الى الحكم به فانّ الشكّ فيه من جهة الشكّ فى المقتضى
والاصل عدمه وكذا اذا احتمل اعراض المالك السابق وتاثير الحيازة لزوال الملك السّابق ودخول المال
فى المباحات فانّ الاصل بقاء الملك السّابق وعدم تاثير اليد اللاحقة الّا انّ الحكم بالملكيّة لذى اليد
من جهة اخرى لا ينافى ذلك فى مرحلة ترتيب الاثار ولا تقدح المنافاة الواقعيّة فى جريان الاصول
فانّ الاصول كثيرا ما توجب التفكيك بين اللّازم والملزوم **فنقول** انّ اليد توجب رجوع امر المال
الى ذى اليد وان كان غاصبا كما عرفت بل لا يكفى الاستحقاق فى المرجعيّة وانّما هو مقتضى لها وهذا
هو السرّ فى كون كلّ من العوضين مضمونا على من انتقل عنه وانتقال الضّمان بالاقباض فانّ البايع مثلا
يلتزم بالبيع ارجاع امر المبيع الى المشترى فنفس العقد يكفى فى دخوله فى ملك المشترى ولكن البايع لا
يخرج عن العهدة الّا بالاقباض فانّ رجوع المال الى الشخص لا يتحقّق الّا باستيلائه عليه فهو قبل القبض
يستحقّ ان يكون المال راجعا اليه وانّما يرجع اليه بالاستيلاء فالاستيلاء مقتضٍ لانتزاع عنوان
المرجعيّة بالنّسبة الى ذى اليد وانّما يمنع من تماميّة المرجعيّة استحقاق الغير كما فى الغصب وانفكاك
المرجعيّة فى الغرم عن المرجعيّة فى الغنم لوجود المانع هو الضّمان فحيث شككنا فى انّ رجوع المال الى
ذى اليد هل هو بارجاع المالك السّابق حتّى يكون من شئونه وفى طوله او انّه ينافيه لاستقلاله باثبات
اليد عليه فالاصل يقتضى الحكم بعدم المنافات **نعم** تدفع الموافقة ايضا بالاصل فلا يحكم بانّه
اشتراه منه مثلا وانّما يحكم بانّ هذا الاستيلاء ليس منافيا للاستيلاء السّابق **ان قلت** انّ الحكم باختصاص
ذى اليد بالمال عبارة اخرى عن الحكم بانّه لا مالك له سواه وهذا عين الحكم بزوال الملك عن المالك السّابق
وقد عرفت بانّ الاصل بقائه **قلت** فرق بين اثبات الاختصاص بالمقتضى واصالة عدم المانع وبين
اثباته بزوال الملك عن المالك السّابق وانتقاله منه اليه والاشتراك فى الاثر لا ينافى التغاير بحسب الذّات
فتقدّم اليد على الاستصحاب انّما هو لتاخّره عنه فانّها فى الحقيقة اقتضاء متاخّر عن اخر يتقدّم

فى حقيقة اليد

عليه لتأخره عنه ما لم يعلم المنافاة وامكن كونه مترتبا عليه ولهذا يقدم قول المالك السابق في مقام
التعارض فان الاخذ باليد انما هو بناء على عدم المنافاة وقد ثبت بقول المالك السابق فان من ملك شيئا
ملك الاقرار به وقد عرفت انا لم نحكم بزوال ملكه وانا حكمنا بكونه ملكا لذي اليد وان لم ينفك هذا في
الواقع عن زوال الملك عن غيره فاستصحاب الملك لا اثر له ما لم تسقط اليد عن التأثير وبانكار التسليط
تبطل اليد فقبل العلم بالمخاصمة ذو اليد منكر وبعده انقلب مدعيا لان الاصل عدم انكار المالك السابق
على ذي اليد وعدم مخاصمته لا كما ان الاصل بعد تحقق المخاصمة عدم زوال سلطان المالك عن المال
وقد عرفت ان جريان هذا الاصل قبل تحقق المخاصمة لا اثر له بجريان اصالة عدم المخاصمة المتمم لاثر
اليد وهو اختصاص ذي اليد بالمال المتحد مع الملكية فظهر انه لا مجال لتوهم كون اليد امارة وان
اعتبارها ليس من باب التعبد حيث خفي ما حققناه على الاستاد العلامة قدره النجاء في رفع الاشكال
عما عليه الاساطين من التفصيل بين اليد قبل ظهور انكار المالك السابق كونها على وجه الايتمان والا
وبعده بما لا يرجع الى محصل **ومحصل** الاشكال انهم خصوا اول القسمين بجواز الركون الى اليد مع
انه لا وجه لرفع اليد عما ثبت اعتباره بمجرد الدعوى والانكار فان قول المالك ليس دليلا فلا وجه لرفع
اليد من اجله عن اليد وان كان اصلا واجاب بان اعتراف ذي اليد بكون المال لغيره سابقا يجعله مدعيا
للانتقال فينقلب بعدما كان منكرا مدعيا هذا محصل ما افاده **وفيه** ان العلم بكون المال لغير
ذي اليد سابقا مع الشك في انتقاله اليه يكفي في كون صاحب اليد مدعيا للانتقال سواء اعترف به ام
لا وسواء كان في مقابله مدع ام لا مع ان عدم صلوح هذا الاصل للمعارضة مع اليد من الواضحات
قبل ظهور قول مناف من المالك الاول **والحاصل** ان هذا انما يتم لو كان اعتبار اليد في خصوص
ما لم يعلم كونها مسبوقة بملك الغير واما بعد الاعتراف بتقدمها على استصحاب ملك الغير اما من جهة
كونها امارة واما من جهة انه اصل مقدم على الاستصحاب لتوقف النظام عليه ولا معنى لهذا الكلام
اما على الاول فواضح لان قيام الامارة المعتبرة يكفي في رفع اليد عن الاصل وكونه مدعيا لا يمنع من الاخذ
بيده بعده اذ كان اعتبارها من حيث انها امارة معتبرة واما على الثاني فلان الركون اليه في مقابل
الاستصحاب انما يتم اذا كانا اصلا مقدما عليه وليس هذا الاستصحاب الذي اعترف بتقدمها
عليه الا استصحاب بقاء الملك على مالكه السابق وعدم انتقاله الى ذي اليد فلم يتحقق بعد الاعتراف
والدعوى اصل سوى ما كان قبلهما الذي لم يتامل احد في تقدم اليد عليه فهذا الكلام لا يخلو من غرابة
واغرب منه قوله بعد ذلك ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته او
كان في مقابله مدع لكن اسند الملك السابق الى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعي اشتريته من عمرو
انتهى فان اسناد الملك الى غير المدعي لا يجعله منكرا لجريان اصالة عدم الانتقال مطلقا فتسليم الفرق

وان اعتبار اليد هل هو من باب التعبد او من باب الامارات

بين الصورتين ينافي ما استشهد به عليه من ان سر الفرق بين وجود المدعي في مقابله وعدمه
اختلاف حال قول ذي اليد بالموافقة للاصل وعدمها **ثم قال** بل يظهر مما ورد في محاجة علي
مع ابي بكر في امر فدك المروية في الاحتجاج انه لم يقدح في تشبث فاطمة باليد دعواها عليها السلام
تلقي الملك من رسول الله ص مع انه قد يقال انها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد **وفيه** ان ولي
المسلمين ليس له التفتيش عما وقع في زمان من قبله ومحصل ما في الاحتجاج ان الاستيلاء على فدك من امير
المؤمنين ع كان في زمان النبي ص لا بعده ولا يجوز للخليفة مطالبة البينة على نقل رسول الله ص لكل ما
يراه مما كان راجعا اليه بحث يد غيره ولم يكن يزعم ابو بكر الا ان ما تركه رسول الله صدقة فالمسلمون بزعمه
مصارف المال لا انهم يرثونه دون قرابته واهل بيته ومجرد الاستصحاب لا يكفي في الحكم بوجوب انتزاع
المال ممن تصرف فيه بتسليط من كان وليا لذلك وهو رسول الله ص فلا سلطنة للمسلمين من جهة
المصرفية على ذلك وولايتهم ايضا لا يعلم بكون الاستيلاء على وجه العدوان بل يعلم انه كان بتسليط
رسول الله ص وليس من آثار الخلافة والولاية التعويل على استصحاب بقاء المال على حالته الاصلية لابطال
اليد فان تقدمها على الاستصحاب لا اشكال فيه وكان معترفا به ولم تحدث اليد بعد رجوع امر المال
اليه والاصل عدمه واستصحاب بقائه على ملك رسول الله ص ولو كان مقتضيا لذلك الا ان تقدم اليد عليه
مما لم يتامل فيه فالمال انما ينتزع من يد امير المؤمنين ع لو كان رسول الله ص او وارثه مدعيا للبقاء او علم
ولي المسلمين بكونه غاصبا فظهر الفرق بين اعتراف امير المؤمنين ع في المقام بكون فدك لرسول الله ص و
بين اعتراف زيد الذي يدعي عمرو كونه غاصبا مع اعتراف زيد بكون المال قبل استيلائه عليه لعمرو وقد
عرفت ان المانع من الاخذ بمقتضى اليد انما هو قول من كان له المال سابقا بقاءه من ملكه لا الاستصحاب
فلا منافاة بين ما في الاحتجاج وبين ما عليه الاصحاب فتدبر واما من توهم ان الصديقة الطاهرة عليها
السلام ح صارت مدعية فقد غفل من انه كذب امامه جهلا منه بالقواعد الواضحة فان صاحب اليد
ليس مدعيا قبل معارضة من كان له المال قبله وانما يكون كذلك بعد المعارضة ولم يكن للصديقة الطاهرة
عليها السلام معارض ولكن الغاصب المتجاهل باحكام ما غصبه فعل ما فعل بعد العلم بفساده ببيان
خليفة الله ص كفرا وعنادا **ثم قال** وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية
ايضا مقدمة على الاستصحاب **وفيه** ان هذا لا يجامع ما وجه به ما عليه الاصحاب بمنافاة اليد
لاستصحاب عدم الانتقال فان مقتضى تقدمها على الاستصحاب كون ذي اليد منكرا ح ايضا كما لا يخفى
ثم قال وان شئت قلت ان دليله اخص من عمومات الاستصحاب **وفيه** ما عرفت من انه لا
منافاة بين اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد وبين اعتبار اليد كذلك وان تقديم اليد على الاستصحاب
حيث يتقدم عليه ليس من باب تخصيص ادلة الاستصحاب كما ان تقدم الاستصحاب عليها بعد معارضة

في نقل الكلام ... وبيان ما في كلامه

فالشك في رجوع امر المال اليه

من كان له المال ليس تخصيصاً لادلة اليد بل كلّ منهما معتبر مطلقاً لكن كلّ منهما يتقدّم على الآخر في الجملة لما حققنا. وكون النسبة بينهما عموماً من وجه مع انّ مدخلية جريان الاستصحاب في اعتبار اليد الموافقة له او المخالفة ايضاً بديهي الفساد ضرورة اعتبار اليد وان لم يجر الاستصحاب في موردها كما اذا لم يعلم الحالة السابقة لما تحت اليد بالشخص واحتمل مقارنتها لوجوده او صلوحه لجريان الملك عليه **ثم قال** مع انّ الظاهر من الفتوى والنصّ الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث انّ اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في امورهم وقد امضاه الشارع ولا يخفى انّ عمل العرف عليه من باب الامارة لا من باب الاصل التعبّدى **وفيه** انّ عدم كون اعتبار اليد من باب التعبّد وانّ اعتبارها اذا ظهر من ان يستدلّ له بظاهر النصّ والفتوى ولكن كونها امارة بالذات واضح فساداً وكيف يمكن سقوط الامارة عن الاعتبار بجريان اصالة عدم الانتقال مع انّه لا يخفى على ذى مسكة انّ مجرّد صيرورة مال شخص تحت يد غيره لا يجعله مدّعياً بل عدم الاعتداد باليد في صورة المعارضة من البديهيات عند العوام مع انّها لو كانت امارة لم يكن وجه لتقدّم البيّنة عليها مطلقاً بل كانت معارضة لها **وقد** اجاب عن هذا الاشكال بوجه غريب **قال** وامّا تقديم البيّنة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما فلا يكشف عن كونها من الاصول لانّ اليد انّما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببها **وفيه** انّ كون اليد امارة قاطعة للاستصحاب لا معنى له الّا كونها دالّة على وجود المزيل والمزيل انّما هو السبب الرافع للملك السابق ولئن كون البيّنة مبيّنة للسبب الّا بحكم دليل الاعتبار الّذى هو اصل من الاصول ومن المعلوم انّ البيّنة ايضاً دليل للجاهل بالواقع وكون اليد امارة على المسبّب والبيّنة على السبب مجازفة صرفة لا ترجع الى محصّل وايضاً لو كانت اليد امارة لم يكن وجه لعدم سماع قول ذى اليد ان انقلب مدّعياً كما توهّم فيما اذا اقرّ بانّه كان لغيره وانتقل منه اليه مع انكاره الانتقال فانّ المدّعى مع قيام امارة على دعواه لا وجه لعدم سماع دعواه **ثم قال** والسرّ في ذلك انّ مستند الكشف في اليد الغلبة والغلبة انّما توجب الحاق المشكوك بالاعمّ الاغلب فاذا كان في مورد الشكّ امارة معتبرة تزيل الشكّ فلا يبقى مورد للالحاق ولذا كانت جميع الامارات في انفسها مقدّمة على الغلبة وحال اليد مع البيّنة حال اصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيّد مع امارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنصّ انتهى **وفيه** انّ الاستقراء برهان مركّب من انّى ولمّى فيستدلّ باشتراك الافراد في الحكم على علّية الجامع في الفرد المشكوك فيه يستدلّ على مشاركته لغيره فان كان الاستقراء تامّاً افاد العلم والّا افاد الظنّ فالموجب للظنّ باشتراك الفرد المشكوك فيه انّما هو الظنّ بعلّية القدر الجامع لا الشكّ في اللحوق ولا معنى لغلبة الشكّ في اللحوق للالحاق ومدخليته فيه بل انّما الغلبة مزيلة للشكّ كغيرها من الامارات فمع التنافى يتعارضان لا محالة ولا وجه لتقدّم جميع الامارات على الغلبة وبالتأمّل يظهر

في غاية الوضوح

والبيّنة ... بينهما

لعدم وجود الجامع

ممّا في بعض كلامه زاد الله في علو مقامه **المقام الثاني** في نسبة الاستصحاب الى اصالة الصحّة بعد الفراغ فنقول انّه لا اشكال في تقدّمها على الاستصحاب مع انّ من المعلوم انّها اصل لا امارة والتعليل بانّه اذكر لا دلالة له على انّها امارة فانّه حكمة لا علّة وذلك لحكومة اصالة الصحّة مطلقاً على الاستصحاب **والتحقيق** ان المستفاد من الروايات الغاء احتمال الغفلة بعد التجاوز وهو يتحقّق باحد الامرين **الاوّل** الدخول في عمل مرتّب عليه وان لم يعلم بالتلبّس به **الثاني** ان يرى نفسه فارغاً بعد العلم بالتلبّس به فالدخول في الغير لا يعتبر الّا لتحقّق حقيقة التجاوز وذلك انّما يكون مع ترتّب ذلك الغير على العمل المشكوك فيه كما في اجزاء المركّب وفي المشروط بالنسبة الى الشرط **فتوضيح** المرام انّما هو بالبحث في المقامات **الاوّل** ان المستفاد من الروايات انّما هو اعتبار المضى والتجاوز وانّه لا يعتبر فيه زائداً على ذلك الدخول في الغير ففي الموثّقة كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو فانّها لكونها في مقام اعطاء الضابط صريحة في عدم اعتبار شيء في الحكم بالصحّة الّا المضى ومقتضى الرواية انّ المضى الحقيقى في الافعال لا يمكن العلم به الّا بالعلم بتحقّقها في الخارج فالمراد من المضى مع الشكّ في الوجود او الصحّة انّما هو المضى المجازى هي الحالة المشابهة له فانّ كلّاً من الانصراف عن الفعل بعد التلبّس به والدخول في الفعل المرتّب عليه من لوازم وقوع الفعل في الخارج فمن علم باحد الامرين كانّه يعلم بالمضى فلا يعتنى باحتمال عدم المضى بل يحكم بالمضى الحقيقى ويعامل معه معاملته فانّ الامضاء معناه الحكم بالمضى كما انّ الاجازة معناه الحكم بالتجاوز فانّ كلّاً من الافعال والتفعيل يستعمل بمعنى النسبة كما في التفسيق والتكفير ومعنى نسبة الشخص اليهما الحكم بهما عليه فالمعنى انّ ما شككت في مضيه حيث انّه اشبه الماضى تعامل معه معاملة المضى ولا تعتدّ فيه باحتمال عدم التحقّق وان لم يدخل في غيره ولا ينافى هذا اعتبار الدخول في الغير في بعض المقامات لتوقف تحقّق المضى عليه كما في رواية جابر عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شكّ في السجود بعد ما قام فليمض كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه فانّ الشكّ في التلبّس بالجزء كما هو مورد الرواية انّما يكون شكّاً فيما مضى اذا كان بعد الدخول فيما يترتّب عليه ويدلّ على ما حققناه موثّقة ابن ابى يعفور اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء انّما الشكّ اذا كنت في شيء لم تجزه فانّه عليه السلام في مقام اعطاء الضابط جعل المناط اوّلاً هو الدخول في الغير ثمّ جعل عليه السلام تمام المناط عدم التجاوز ولا يتمّ هذا الّا باتّحادهما وعدم الاختلاف بينهما **والحاصل** ان الشكّ في الوضوء مثلاً قد يكون مع عدم احراز التلبّس به فهذا يكون شكّاً بعد التجاوز والمضى اذا اتى بمشروط به كما في صحيحة محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام في رجل شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الصلوة قال يمضى على صلوته ولا يعيد فانّ الظاهر من الشكّ في الشيء انّ المشكوك فيه نفس تحقّقه ومثله ما لو اتى بشيء من المشروط به وان لم يفرغ منه

فى انّه بمَ يتحقّق التّجاوز

فانّ الفراغ من الصّلوة مثلا لا مدخليّة له فى مضىّ الوضوء وتجاوزه وسيتّضح انّه نعم فساد توهّم التّفصيل بين الشّكّ فى اثناء الصّلوة وبين الشّكّ بعد الفراغ منهما كما يوهمه بعض الرّوايات وقد يكون بعد العلم بالتّلبّس والشّروع فيه فهذا يكفى فى كونه شكّا فيما مضى بمجرّد الانصراف وتبدّل الحال وان لم يدخل فيما يشترط به واليه اشار فى صحيحة زراره فاذا قمت عن الوضوء وفرغت عنه وقد صرت فى حال اخرى فى الصّلوة او غيرها فشككت فى بعض ما سمّى الله ممّا اوجب الله عليك لا شئ عليك فانّ القيام عن الوضوء والفراغ منه والصّيرورة فى حال اخرى عبارات مختلفة لمعنى واحد فالدّخول فى الصّلوة ممّا يتحقّق به الفراغ من جهة احراز الانصراف عن الوضوء اذا راى نفسه متلبّسا بها ومع انضمام العلم بالتّلبّس بالوضوء اليه يتحقّق الفراغ وهذا ليس من حيث انّ الصّلوة فعل مشروط بالطّهارة مترتّب عليها بل من حيث انّها حال اخرى كما يشير اليه قوله ع وقد صرت فى حال اخرى والّا فالدّخول فى الصّلوة من تلك الحيثيّة يكفى فى احراز الفراغ وان لم يعلم بالتّلبّس بالوضوء ولمّا كان المفروض فى الرّواية خصوص الانصراف والقيام اخصّ الشّكّ فى الاجزاء والشّرط المعبّر عنهما ببعض ما سمّى الله نعم بالحكم وامّا التّجاوز والمضىّ فيتحققان بالتّلبّس بالعمل المترتّب على العمل المشكوك فيه فلا يعتدّ معهما بالشّكّ فى اصل العمل ايض فانّ الفاعل حيث انّه بما تقدّم على الجزء المشكوك فيه وما تاخّر عنه فهو دخل فى المشكوك فيه فانّه فى مرحلة التّركيب بين الامرين فمن هذه الجهة دخل فيه العامل وخرج عنه وان لم يات به وبهذا الاعتبار صار الخروج عن المحلّ عين الخروج عن الفعل ولا تجوّز فى التّجاوز والمضىّ وحيث انّ الدّخول فى الغير فى المقام هو المحقّق للتّجاوز والمضىّ صار متّحدا مع الدّخول فى الغير فى رواية ابن ابى يعفور حيث قال فى بيان الضّابط اذا شككت فى شئ من الوضوء وقد دخلت فى غيره ثمّ قال توضيحا انّما الشّكّ اذا كنت فى شئ لم تجزه فافاد اوّلا انّ الموضوع هو الدّخول فى الغير ثمّ اوضحه بانّ المناط فى ثبوت حكم الشّكّ هو الكون فى الشّئ ثمّ كشف الغطاء عنه فبيّن انّ الكون فى الشّئ انّما يعتبر بمعنى عدم التّجاوز عنه لا من حيث الاثبات فاصل المناط انّما هو عدم التّجاوز وبهذا البيان تظهر عصمة القائل ع فافهم **والحاصل** انّ التّجاوز صفة للعامل تنتزع من احد امرين احدهما التّلبّس بما يترتّب على العمل المشكوك فيه والاخر انصرافه عنه بعد الاشتغال به والمضىّ صفة للعمل ينتزع ايض من احد الامرين فهما جهتان متلازمتان ولا فرق فيهما بين كون المشكوك فيه اصل وجود الشّئ او شرطه او جزئه وامّا الانصراف والقيام عن الشّئ فلا يتحقّقان الّا بعد العلم بالتّلبّس بالعمل فانّهما ينتزعان من الاعراض بعد التّلبّس **والحاصل** انّ هذه القاعدة تستفاد من طائفة من الاخبار وليس منها قوله ع فى الشّكّ فى فعل الصّلوة بعد خروج الوقت وان كان قد خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة فانّ عنوان دخول الحائل مغاير لعنوان المضىّ والتّجاوز والحكم فيه بعدم الاعتناء بالشّكّ ليس مخالفا للاصل الاوّلى العقلى كما يشير اليه قوله ع فقد دخل حائل **وتوضيح** ذلك انّ

معنى الشّكّ فى الشّئ فيما افاده الشّيخ ره

القضاء تدارك لما فات واستصحاب عدم الاتيان بالمكلّف به فى الوقت لا يوجب العلم بالفوات ولعدم الفوات من آثار عدم الاتيان بالفعل فى الوقت وضمّ مضىّ الوقت وانصرامه المعلوم بالوجدان الى استصحاب عدم الاتيان لاحراز الفوت يجعل الاصل مثبتا وان شئت قلت انّ الفوت لم يكن حادثا فى الوقت والاصل بقائه على العدم الازلى ولا معنى لاستصحاب الفوت الّذى شكّ فى حدوثه بانقضاء الوقت حائل بين المكلّف وبين ما كان عليه من التّكليف بالاداء لانتفاء الموضوع واين هذا من قاعدة الشّكّ بعد الفراغ ومن الغريب انّ الاستاد العلّامة قدّه زعم انّها من اخبار الباب مع انّها بملاحظة التّعليل بدخول الحائل لا تصلح لان تحمل على قاعدة الشّكّ بعد التّجاوز فضلا عن ان تكون ظاهرة فيها **الثّانى** انّ الشّكّ فى الشّئ اعمّ من الشّكّ فى اصل وجوده ومن الشّكّ فى جزئه وشرطه فانّ انتفاء كلّ منهما يوجب انتفائه **نعم** له انصراف الى الاوّل ولهذا عبّر عن الشّرط والجزء فى صحيح زرارة بالشّكّ فى بعض ما سمّى الله ولكن من جهة ورود الحكم فى المقامين لا ثمرة لهذا البحث وقد عرفت انّ الشّكّ بعد المضىّ والتّجاوز اعمّ من ان يكون فى اصل الوجود او فى الجزء والشّرط **نعم** الانصراف والقيام عن الشّئ يختصّان بما علم بالتّلبّس فلا يلائمان بكون الشّكّ فيه فى الجزء او الشّرط **وقال** شيخنا العلّامة اعلى الله مقامه انّ الشّكّ فى الشّئ ظاهر لغة وعرفا فى الشّكّ فى وجوده الّا انّ تقييد ذلك فى الرّوايات بالخروج عنه ومضيّه والتّجاوز عنه ربّما يصير قرينة على ارادة كون وجود اصل الشّئ مفروغا عنه وكون الشّكّ فى بعض ما يعتبر فيه شرطا او شطرا **نعم** لو اريد الخروج والتّجاوز عن محلّه امكن ارادة المعنى الظّاهر من الشّكّ فى الشّئ وهذا هو المتعيّن لانّ ارادة الاعمّ من الشّكّ فى وجود الشّئ او الشّكّ الواقع فى الشّئ الموجود غير صحيح وكذا ارادة خصوص الثّانى لانّ مورد غير واحد من تلك الاخبار هو الاوّل الخ وتبيّن ما فيه من الانظار ممّا حقّقناه **منها** انّ ظهور الشّكّ فى الشّئ فيما ذكر ليس بحسب اللّغة بل انّما هو ظهور انصرافىّ والّا فالشّكّ فى وجود الشّئ لاجل الشّكّ فيما يعتبر فيه شرطا او شطرا شكّ فى ذلك الشّئ حقيقة **ومنها** انّ التّقييد بالمضىّ والتّجاوز لا ينافى كون الشّكّ فى اصل الوجود فانّ التّجاوز والمضىّ ليسا على حقيقتهما ضرورة انّ المعنى الحقيقىّ لا يمكن الّا مع وجود الشّئ وهو مع انتفاء ما يعتبر فيه شرطا او شطرا مستحيل بالضّرورة فالامر بالامضاء اى البناء عليه لا يجامع الشّكّ فى المضىّ الّا اذا كان المضىّ المعلوم غير المضىّ المشكوك فيه **والحاصل** انّه لا اشكال فى انّ مفاد القاعدة البناء على مضىّ مع الشّكّ فى مضيّه فلا بدّ من الاختلاف بين المضىّ المعلوم الّذى هو موضوع للاصل وبين المضىّ المامور به الّذى هو الحكم ولا فرق بين جهات الشّكّ فى الشّئ مع انّ الشّكّ فى الرّكوع بعد ما سجد وفى السّجود بعد ما قام لا اشكال فى ظهورها فى انّ المشكوك فيها اصل وجودهما **ومنها** انّ التّجاوز عن المحلّ بمعنى يغاير تجاوز الشّئ نفسه لا يمكن

انّ المراد من هذه الرّوايات وامّا التّجاوز عن المحلّ بمعنى يصدق عليه التّجاوز عن الشّيء ومضيّه فليس
وجهاً مغايراً للمعنى الشّيء نفسه **ومنها** انّ ارادة الاعمّ من الشّكّ في وجود الشّيء والشّكّ الواقع
في الشّيء الموجود لا مانع منها فانّ الشّكّ من جهة الشّكّ في الجزء والشّرط في الحقيقة شكّ في وجود
الشّيء ضرورة انتفاء الشّيء بانتفاء ما يعتبر فيه شرطاً او شطراً **الثّالث** قد عرفت انّ موضوع
هذه القاعدة الشّكّ فيما مضى وتجاوز عنه وامّا التّجاوز عن المحلّ من حيث هو كذلك فلا عين منه
في الرّوايات ولا اثر فلا اثر لاعتبار الموالاة فيما تعتبر فيه كالغسل فاذا شكّ في غسل الجانب
الايسر لكن بعد ان طال الزّمان وكان من عادته الموالاة لعدم المضيّ والتّجاوز وتوهّم جمع شمول
الرّوايات لهذه الصّورة واضح الفساد واستدلال فخر الدّين قدّه بانّ خرق العادة على خلاف الاصل
لا يرجع الى محصّل فهل يتوهّم احد الحكم بصدور كلّ فعل معتاد للشّخص من غير دليل على صدوره
منه فمن اعتاد المبادرة الى الصّلوة في اوّل وقتها لا يجب عليه الاتيان بها بمجرّد احتمال الاتيان في اوّل
الوقت كلّا انّ هذا ممّا لا يتوهّمه من له ادنى مسكة ومثل هذا الاستدلال الاستدلال بقوله وهو
حين يتوضّأ اذكر منه حين يشكّ زعماً انّ هذه القاعدة من باب تقديم الظّاهر على الاصل فانّ
هذا من قبيل تعليل طهارة غسالة الاستنجاء بانّ الماء اكثر **وبالجملة** فليس هذا دليلاً على الحكم
ولا اشكال في كون هذه القاعدة اصلاً صرفاً **الرّابع** قد عرفت انّ الدّخول في الغير انّما يعتبر لتوقّف
تحقّق المضيّ والتّجاوز عليه والّا فالحكم يدور مدار التّجاوز مطلقاً ومع الدّخول في غير المترتّب على الفعل
بتحقّق التّجاوز وان لم يعلم بالتّلبّس فهو ظاهر موارد التّجاوز والمضيّ والى احد الامرين ينظر ما ورد
في الرّوايات من التّقييد فلا منافاة بينهما وبين المطلقات حيث انّ الحكم ثابت على وجه الاطلاق
والقيد لتحقّق الموضوع في خصوص المورد او لتخصيص الفرد الواضح بالحكم او للتّمثيل به للقاعدة
فتبيّن بما حقّقناه ايضاً انّ الغير الّذي يتحقّق بالدّخول فيه التّجاوز عن الفعل المشكوك فيه امّا مترتّب وضعاً
مرتّب على شرط او جزء لمركّب مترتّب على الجزء المشكوك فيه وامّا المقدّمات فلا تصلح لان
يكون الدّخول فيها محقّقاً للتّجاوز والفراغ ولهذا فلا عبرة بالهويّ للسّجود اذا شكّ في الرّكوع وكذا
النّهوض للقيام اذا شكّ في السّجود كما يستفاد من صحيحة اسمعيل بن جابر انّ شكّ في الرّكوع
بعد ما سجد فليمض وان شكّ في السّجود بعد ما قام فليمض فانّه لا يجوز في مقام بيان القاعدة واعطاء
الضّابط **وتوضيح** المناط التّمثيل بالدّخول في فعل مترتّب على فعل آخر يكتفي في التّجاوز الدّخول فيه
الا ترى انّه لا يصحّ قولك في هذا المقام ان شكّ في القراءة بعد ما سجد وان شكّ في الرّكوع بعد ما دخل
في الرّكوع الآخر والسّرّ فيه انّ معنى هذا الكلام بقرينة كونه في مقام بيان الضّابط وما يدور الحكم
مداره انّه لا ينفع في تحقّق التّجاوز الّا الدّخول في مثل هذا الغير فينقلب التّوضيح اخفاء وحيث خفي

في صحيحة اسمعيل بن جابر

ما حقّقناه على جماعة صدر منهم ما لا يخفى وهنه واعجب من الجميع توهّم خروج النّهوض والهويّ عن
الضّابط بدليل فيقتصر عليهما ويجري الحكم في كلّ غيرهما فانّه غفل عن انّ هذا في مقام توضيح الضّابط
وتمام ما يتفرّع عليه فكيف يمكن ان يكون مخالفاً له هذا حال الدّخول في الغير بالنّسبة الى تحقّق الموضوع
وهو المضيّ وامّا الحكم فقد تبيّن عدم توقّفه بعد تحقّق الفراغ على الدّخول في الغير ولمّا كان عدم
توقّف الفراغ عن تمام العمل على اشتغال آخر في غاية الوضوح التزم شيخنا العلّامة قدّه بانّ صدق الدّخول
في الغير في هذا المقام لا يتوقّف على الدّخول في الغير **قال** والاقوى اعتبار الدّخول في الغير وعدم
كفاية مجرّد الفراغ الّا انّه قد يكون الفراغ من الشّيء ملازماً للدّخول في غيره كما لو فرغ عن الصّلوة والوضوء
فانّ حالة عدم الاشتغال بهما بعدهما مغايرة لحالهما وان لم يشتغل بفعل وجوديّ فهو دخول في الغير بالنّسبة
اليهما انتهى **وفيه** انّ الغير المعتبر دخوله فيه امّا حالة مغايرة لحالة الاشتغال وامّا فعل مغاير
للنّفس المشكوك فيه **امّا الاوّل** فيكفي فيه الانصراف بعد التّلبّس من غير فرق بين تمام العمل والبعض
وليس اعتبار الدّخول في الغير بهذا المعنى امراً مغايراً للفراغ **وامّا الثّاني** فلو اعتبر لم يكن مناص عن
الالتزام باعتبار الاشتغال بفعل مغاير ولا معنى للقول بانّ مجرّد الفراغ في هذا المقام دخول في الغير
كما لا يخفى وهل هذا الّا اتّصاف الشّيء بنقيضه وليس الفرق بين الكلّ والبعض الّا مجازفة بيّنة
الخامس انّ الحكم المزبور لا يجري في المقدّمات سواء كانت عقليّة او شرعيّة فانّ حصول ذي
ذي المقدّمة ليس من احكام حصول المقدّمة وشئونها وقد عرفت فيما مضى انّ الاصل لا يصلح ان يكون
مثبتاً وكيف يكون الحكم بوجود احد المتباينين من شئون الحكم بتحقّق الآخر وهذا هو السّرّ في عدم
جواز الحكم بتحقّق المعلول باستصحاب وجود العلّة وكما انّ المثبت من الاستصحاب غير معقول فكذا
غيره من سائر الاصول ولاجل ذلك لا تجري القاعدة المزبورة في الطّهارات الثّلاث ضرورة انّها هي
الحالة الحاصلة بالافعال من الغسل والمسح وهي بسيطة لا اجزاء لها فليس الدّخول في غسل اليمنى فراغاً
من غسل الوجه الّا بلحاظ المقدّمة وهي المركّبة من الغسلتين والمسحتين والمقدّمة لا حكم لها وانّما الحكم
لذي المقدّمة ومرجع الحكم بالمضيّ وعدم الاعتناء في هذه الاخبار توسعة الامر على المكلّف في مرحلة
الامتثال والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة فلا يجري الّا فيما تعلّق به التّكليف ولو عمّت اخبار الباب
الاحكام الوضعيّة كما هو الحال في اخبار الاستصحاب لم تشمل المقدّمة وان اتّصف بالسّببيّة فانّ عليّة
هذه الافعال للطّهارة امر مجعول للشّارع مغاير للتّكليف بالضّرورة وبما حقّقنا ظهر انّه يكفي في
تحقّق المضيّ مغايرة ما دخل فيه للمشكوك فيه الذّات وان اتّحد معه اعتباراً كما هو الحال في جميع المركّبات
الاعتباريّة وعدم جريان هذه القاعدة في اجزاء السّورة من حيث انّ المجموع شيء واحد فلا يتبعّض
الفراغ ولا يتحقّق الدّخول في الغير بالدّخول في آية بعد اخرى شطط من الكلام **نعم** لا يجري في

في ما افاده الشّيخ

في معنى الدّخول في الغير

اجزاء الكلمة بل ولا الكلمات لانها مقدمات للكلام فانه المفيد والدال واما الاجزاء فانما هي للتركيب **السادس** قد تبين مما حققناه انه لا فرق بين الجزء والشرط في الاكتفاء بالدخول في الغير للحكم بتحققه فكما ان ترتب جزء على اخر يوجب تحقق الفراغ من السابق بالدخول في اللاحق فكذلك ترتب المشروط على الشرط يوجب الحكم بتحقق الشرط اذا دخل في المشروط ولكن من حيث انه شرط له لا مطلقا فالطهارة من حيث انها شرط للصلوة يكفي في الحكم بتحققها الدخول فيها فانه لا ترتب بين الصلوة والطهارة الا من هذه الحيثية واما من حيث الذات واعتبارها في عمل اخر فلا فمن كان محدثا او متنجسا اذا تلبس بالصلوة ولم يعلم بانه غفل عن التطهير او التطهر صحت صلوته هذه خاصة ووجب عليه التطهير لغيرها ويحكم بانفعال كل ما يلاقي ما كان يعلم بانفعاله من بدنه او ثيابه مع البناء على طهارته بالنسبة الى الصلوة هذه هذا اذا كان تحقق الفراغ باعتبار الدخول في امر مشروط به واما اذا كان باعتبار العلم بالتلبس والانصراف فيحكم بحصول الشرط مطلقا فانه من هذه الحيثية امر مستقل ملحوظ بنفسه فاذا حكم بتحققه ترتب عليه جميع اثاره ولم يكن وجه للتفكيك والتبعيض وبما حققناه يظهر معنى ما افاده بعضهم من ابتناء المسئلة على ان عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول او يختص بالدخول ولا يخفى ان ما حققناه انما يتم في شرط لا يمكن تحصيله في الاثناء كالطهارة عن الحدث فان الاحرام لا ينعقد الا معها بل الحدث يقطعها اذا وقع في الاثناء واما الخبث فانما تعتبر الطهارة عنها في الافعال لا في اصل الصلوة ولهذا لا تبطل الصلوة بانفعال البدن واللباس اذا تمكن من التطهير بما لا يمحو الصورة فيقطع واما غيره فانما يحكم بتحققه بالنسبة الى ما مضى من العمل واما بالنسبة الى البقية فيجب تحصيله مع الامكان ومع العجز والتضاء الوقت تبطل **وقد** يتوهم ان صحيحة علي بن جعفر تدل على التفصيل بين الشك في اثناء المشروط وبين الشك بعده وهو واضح الفساد والمعنى ان من بال او تغوط فنسي الاستنجاء ثم ذكره في الصلوة بطلت الصلوة وان احتمل التطهير واما اذا ذكر بعد الصلوة فلا اعادة عليه فالمراد بالكون على وضوء حالة يفيح التصريح بها فهو كناية وعدم دلالتها على ما توهمه واضح **السابع** انه لا مجال للوسوسة في جريان هذه القاعدة عند الشك في الصحة بعد ما تبين عمومها للشك في الشرط والجزء بل الامضاء المامور به في اخبار الباب ونفي الحكم عن الشك بعد التجاوز لا يحصل الا بالبناء على الصحة والاجزاء باحتمال الاتيان بالمامور به فلا خصوصية لكون متعلق الشك وجود الشيء بل الحكم بالوجود مع الشك فيه انما هو لرجوعه الى الحكم بالصحة واستظهار اختصاص الاخبار بغير هذه الصورة جزاف ولا حاجة الى تنقيح المناط الذي ليس من مذهبنا فانه لا قصور في الاطلاق والعموم ولا الى التشبث بعموم التعويل الذي قد عرفت ضعفه ولا الى ما ذكره فخر الدين قده من ان الاصل في فعل المكلف العاقل الذي يقصد برائة ذمته مع علمه بالجهات الصحة الذي لا يرجع الى محصل ولا يمكن

الالزام بمقتضاه **الثامن** ان مفاد هذه القاعدة انما هو عدم الاعتداد باحتمال الغفلة فلو احتمل الخلل من غير هذه الجهة اعتد به ولم يكن وجه للحكم بالصحة ويدل عليه التعليل بانه حين يتوضأ اذكر ضرورة ان هذا التعليل لا يلائم الا الغاء احتمال الغفلة فلو كان احتمال الغفلة فلو كان على بدن المتطهر ما يمنع من وصول الماء الى البشرة الا بالتحريك ونحوه وشك بعد الفراغ في وصول الماء تحته او احتمل زواله في تلك الحال مع علمه بانه غفل حال العمل فلا ينفع الفراغ للحكم بالصحة وكذا يحكم بالصحة اذا شك في الطهارة من جهة احتمال الغفلة عن التطهير بحيث لا يحتمل عدمه مع الالتفات واما اذا علم بانه انما دخل في العمل غافلا عن التطهير لكن يحتمل وقوعه منه قبل ذلك فلا وجه للحكم بالصحة **وبالجملة** لا ريب بعد ملاحظة التعليل انه لا اطلاق في الحكم بالنسبة الى ما كان احتمال الصحة مع العلم بالغفلة حال العمل بل لا اطلاق في الروايات مع قطع النظر من التعليل ايضا عند التامل وانما هو ظهور بدوي ناش عن الغفلة عن السياق ومع التفطن واحتمال كون الكلام مسوقا لالغاء احتمال الغفلة كان الكلام مهملا ولهذا لم يفيد الحكم بقيد مع خلو اكثر الروايات عن التعليل الدال على الاختصاص ومما حققنا يظهر ان احتمال الفساد لو كان من جهة احتمال التعمد في عدم التحفظ على ما يعتبر في الصحة لم يكن وجه للحكم بالصحة لقصور اخبار الباب عنه فان كون العامل حال العمل اذكر منه بعد الفراغ نوعا لا يصلح ان يكون حكمة لالغاء احتمال التعمد المخالف نقض للغرض الذي لا يلائم كون الفاعل عاقلا وليس من هذا المعنى في اخبار الباب عين ولا اثر **وزعم** الاستاد العلامة قده ان التعليل المذكور في الرواية بمنزلة صغرى لقوله فاذا كان اذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به ابراء ذمته لان الترك سهوا خلاف فرض الذكر وعمدا خلاف ارادة الابراء ووجهه بما تقدم من فخر الدين قده **وقال** انه لا فرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا او تركه عمدا والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين انتهى **وفيه** ان المذكور في الرواية حكمة للحكم لا علة قطعا فان كون الفاعل حال العمل اذكر انما هو بحسب الاقتضاء ولا امتناع لغفلة العامل حال العمل عما يعمله وليس المقصود الغاء احتمال الغفلة في كل مقام يتحقق فيه غاية الذكر او اقتضائه ولهذا لا يحكم بصدور الفعل عن المكلف وبرائة ذمته اذا شك في الاتيان بالمكلف به قبل انقضاء وقته وان كان بحيث يعلم بالاتيان على تقدير الالتفات وكان احتمال الترك من جهة احتمال الذهول خاصة وكان من عادته الاتيان به في ذلك الوقت ولم يتفق منه ذهول في مدة مديدة فقوله ان الترك سهوا خلاف فرض المذكور لا محصل له لان كون الذكر مفروضا خلاف الفرض بالضرورة انما المفروض احتمال الغفلة والشك في الذكر ومفاد القاعدة عدم الاعتداد بالشك في العمل من جهة الشك في الذكر والبناء على عدم الغفلة لان الغفلة غير محتملة وقد اعترف بهذا في اول

وصول الماء وعدمه من جهة احتمال الغفلة عن التحريك حكم بالوصول والصحة واما اذا كان الشيء بحيث يمكن م

كلامه واما كونه عمداً لخلاف ارادة الابراء فان اراد به استحالة التخلف لكون ارادة الابراء المعلومة دليلا على عدم التعمد في الترك ففساده واضح فان المفروض الشك في التعمد في الترك وعدمه والمقصود استفادة الحكم بالصحة تعبداً من الرواية وان اراد انه خلاف ظاهر كونه في مقام الابراء بحيث يجامع احتمال التعمد المحوج الى التعبد بالصحة فهو امر معقول ولكن حكمة الحكم لا دليل على تقديره وقوعه في الرواية مع انه لا عين منه ولا اثر ولا ملازمة بين الغاء احتمال الغفلة وبين الغاء احتمال التعمد في الترك **والحاصل** ان المستفاد من الرواية بقرينة التعليل ليس الا عدم الاعتداد بالشك اذا كان ناشياً من احتمال الغفلة وليس فيها ما يشعر بالغاء احتمال التعمد في الترك وظهر مما حققناه حال الشك في وجود الحائل فان كان شاكا في غفلته عن التفحص عن المانع لم يعتد به والا فلا وجه للبناء على عدمه فان اصالة عدمه من الاصول المثبتة هذا مجمل الكلام في شك الشخص في صحة فعل نفسه واما الشك في صحة فعل الغير من جهة الشك في كيفية صدوره فقد اشتهر ان الاصل فيه الصحة مطلقا واستدل بادلة **منها** الايات فمنها قوله تعالى وقولوا للناس حسنا بناء على تفسيره بما عن الكافي من قوله لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو هكذا قيل ولا يخفى ان الاية اظهر من ان يتوقف الى التفسير ولكن اشعار فيها بالمطلوب وهو البناء على ان العمل الواقع عن الشخص صحيح حتى يعلم فساده فالتوقف في صحة البيع الواقع عن شخص وعدم ترتيب آثار الصحة عليه ليس قولا فضلا عن ان يكون قبيحا او شرا وهكذا الحال في التوقف في العبادة الصادرة عنه بل ترتيب آثار الصحة على ما شك في صحته على تقدير كونه قول خير ليس واجبا فان الرواية تدل على ان المقصود من الاية انما هو التجنب عما ليس قول خير لا وجوب ما كان قول حسن **وبالجملة** ففساد الاستدلال بهذه الاية غير خفي لصراحتها في النهي عن نسبة قبيح الى الناس قبل العلم بارتكابهم له بل الظاهر منها مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها ان القول في الناس بما ليس حسنا منهي عنه حتى مع الاطلاع على قبيح فيهم وهو ايض كل ضرورة حرمة الغيبة والفحش والاهانة ولعل الرواية لبيان ان هذا هو الاهم في الاية الشريفة فان ترك ما يحتمل ان يكون افتراء اهم من ستر مساوي الناس واظهار محاسنهم فهذا هو المهم والعمدة في هذه الاية لا انه تمام معناها وكيف كان فعدم اشعارها بالمطلوب مع قطع النظر عن التفسير وملاحظته في غاية الوضوح **و قال** شيخنا قده ولعل مبناه على ارادة الظن والاعتقاد من القول انتهى وعدم دلالة الاية على هذا التقدير ايض في غاية الوضوح **ومنها** قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم وعدم اشعارها بالمرام ايض في غاية الوضوح **ومنها** قوله تعالى اوفوا بالعقود **وفيه** انه لو تمت دلالة الاية فانما يمكن الاستناد اليها في الشبهة الحكمية والتمسك بالعمومات للشبهات الموضوعية مما لا ينبغي ان يخطر ببال من له ادنى مسكة وخبرة **وقال** الاستاد قده بعد ذكر الاية بناء على ان الخارج من عمومه ليس

في اصالة الصحة في فعل الغير

الا ما علم فساده لانه المتيقن انتهى **وفيه** ان هذا انما يتم لو كان مفاده البناء على الصحة حال الجهل لا الحكم الواقعي وكون مفاد الاية وجوب الوفاء واقعا بالعقود لا بيان حكم الشاك في غاية الوضوح بل لم يتوهم احد ان الاية ليست من الادلة الاجتهادية كما لا يخفى على من نظر في استدلال الفقهاء بها في الابواب مع انه ليس فيها ما يوهم اعتبار الجهل في موضوع هذا الحكم حتى يكون الخارج ما علم فساده مع انا قد حققنا في ذخائر النبوة عدم دلالة الاية الشريفة على صحة العقود واقعا ايض وانها من قبيل المواعظ **واما السنة** فمنها قول امير المؤمنين ع ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها في الخير سبيلا وعدم اشعارها بالمطلوب في غاية الوضوح **ومنها** قول الصادق ع كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وكذبهم والقسامة عبارة عن العدلين ومن المعلوم انه لا مجال للتأمل في العمل بقول مائة عادل واوضح منه استحالة تكذيب السمع والبصر فالمقصود من الرواية الصفح والاغماض عما اطلع عليه من عيوب الناس خصوصا فيما يرجع الى الشخص نفسه كما اذا اطلع على انه شتمه او افترى عليه ومن هذا الباب قوله ولقد امر على اللئيم يسبني **وبالجملة** فليس في الاخبار ما يشعر بهذا الاصل **واما الاجماع** فلم يتحقق على القاعدة وثبوت الحكم في كثير من الفروع بالاجماع لا ينفع فيما نحن بصدده والنقل لا حجة فيه **واما العقل** فقد يقال انه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الاصل ازيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم مع ان الامام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بان اليد دليل الملك يجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد انه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار اصالة الصحة في اعمال المسلمين مضافا الى دلالته بظاهر اللفظ حيث ان الظاهر ان كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لان الاختلال باطل فنقيضه حق وهو اعتبار اصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير ويشير اليه ايضا ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ولا يخفى ان محصل هذا التطويل ان الاعراض عن اصالة الفساد والبناء على الصحة مع الشك فيها وان كان مخالفا لحكم العقل لاستقلاله بعدم جواز رفع اليد عن الاصل بالظن فكيف وليس في المقام الا الشك الا ان الالجاء من جهة توقف النظام عليه جوز لنا ذلك بل اوجبه كما هو الحال في الاعتماد على اليد **وفيه** ان اليد اصل معتبر بالذات على ما حققناه وقول الامام عليه السلام لا يدل على استناد حجيتها الى قيام السوق بها بل انما المقصود ان اعتبار اليد معلوم بالفطرة والشاهد عليه عدم اختلال في امر السوق مع انه ليس لهم ما يركنون اليه غالبا الا اليد ولولا انها حجة بالضرورة لم يقدموا

في الاستدلال بالكتاب والسنة والاجماع والعقل

باصالة الصحة في فعل الغير

علي هذه المعاملات كان حال السوق كما لو تصدى للبيع من لا يد له على المال فانه لو شاع ذلك لزم الاختلال اذ لا يركن الى قول احد مع عدم الاطمينان فلولا اليد لما اقدم الناس على المعاملات واختل امر السوق لانهم يركنون حينئذ الى مجرد القول والدعوى لتوقف قيام سوقهم عليه كما هو مقتضى ذلك التوهم مع ان ايجاب الاختلال لرفع اليد عن الاصول الحكم بمجرد الاحتمال لا يرجع الى محصل فان الضرورة تقدر بقدرها ولا يعقل الضابط والتعميم لجميع صور احتمال الصحة خلاف الاجماع بل الضرورة في الجملة **وبالجملة** فالرواية لا تدل على الاستناد الى تلك العلة والامر في ادلة نفي الحرج والنوم في الدين اظهر فهل يتوهم احد ان الركون الى الاصول وعدم رفع اليد عنها بمجرد الاحتمال يضيق على الشخص بجهالة كلا ثم كلا بل الاقدام على مخالفتها بالظن فضلا عن بمجرد الاحتمال هو الذي ورد فيه قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة وزعم الاستناد قده دلالة موثقة مسعدة بن صدقة على هذا الاصل فعن ابي عبد الله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او مملوك عندك وهو حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة بتقريب ان الحكم بالحلية عند الشك في الحرمة في هذه الامثلة لا يجمعها الا اصالة الحل في تصرفات الناس **ثم** اطال في تقريب الاستدلال بما محصله ان هذا الحكم انما يتم من حيث الحكم بصحة العقود الواقعة والا فلا معنى للحكم بان الاصل الحل مع ان مقتضى الاصل الاولي الحرمة **وفيه** ان الرواية انما تدل على ان العلم بوجود حرام في جملة الاشياء لا يوجب حرمة الجميع فمفادها مفاد قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فالمعنى ان المنجز للتكليف انما هو معرفة الحرام لا مجرد العلم بالتحريم فالتمسك بها على جواز ارتكاب الشبهة المحصورة كما توهم بعض قريب من هذا التوهم ولبيان اندفاع تلك الشبهة محل اخر **والحاصل** ان احتمال عدم كون بايع السوق مالكا له مندفع باليد لا باصالة صحة المعاملة وكذا احتمال حرية المملوك واحتمال النسب والرضاع مندفع بالاصل ولهذا يجوز الاقدام على العقد مع قيام هذا الاحتمال فصحة البيع والنكاح مستند الى اليد واصالة العدم لا ان وقوع العقد من حيث هو صار منشأ لرفع اليد عن اصالة الحرمة وكيف كان فلا اشكال في ان مفاد هذه الرواية انما هو اصالة الاباحة في مشكوك الحرمة ولا مناسبة بين هذا الاصل واصالة الصحة مع ان الاثار المترتبة على الصحة مختلفة فكثيرا ما تحدث بها الحرمة **قال** قده والحاصل ان ظاهر الرواية بقرينة الامثلة ارادة ما يعم الحكم بالحل من حيث التصرف الموجب لرفع الحرمة الثابتة باصالة فساد التصرف انتهى **وفيه** ان الحلية في الرواية حكم تكليفي وليس الغرض الا جواز التصرف في الثوب والعبد والزوجة باللبس والاستخدام والاستمتاع واما الشراء

فيما افاده الشيخ

والنكاح فلا حيث ان الموضوع في الرواية الثوب الذي على الشخص والمملوك الذي عنده والامرأة التي تحته وليس شيء منها في هذه الاحوال بالنسبة الى المحيط بها والمسلط عليها مشكوكا في جواز العقد عليه ببيع ونكاح بل انما الشبهة في تاثير العقد الواقع عليها فالامثلة بملاحظة الخصوصية المعتبرة فيها اي كون الشبهة فيها بعد العقد والاحاطة شاهدة على ارادة خصوص حل التقلب فيها لا الاعم منه ومن العقد مع ان الشك لو لم يكن مستندا الى صحة العقد كما لو كان الشك في جواز الوطي من جهة احتمال كونها اجنبية وعدم كون الامرأة ممن وقع عليها العقد فلا اشكال في ان الحكم هو الحرمة وليس مجرد احتمال الاباحة على اي نحو كان منشأ للحكم بالاباحة ومن الغريب انه تفطن لهذا الاشكال ولكنه اجاب عنه بما لا محصل له **قال** قده **فان قلت** ان الرواية كما تشمل ما اذا شك في حل اكل الخبز للشك في صحة شرائه الرافع لحرمة اكله قبل الشراء او الشك في حل الصلوة في الثوب المتنجس الذي غسله الغير للشك في صحة غسله كذلك يشمل حل وطي امرأة تردد بين الزوجة والاجنبية وحل التصرف في امة ترددت بين امته وامة الغير ولو بني على حكومة اصالة عدم الزوجية والملكية على مفاد هذه الرواية في هذين المثالين فليبن على اصالة عدمهما في مورد الرواية فلا بد ان يكون منشأ الحكم بالحل في الرواية امارة حاكمة على اصالة العدم وهي اليد في الثوب والعبد واصالة عدم النسب والرضاع في المرأة لا مجرد الشك في حل المعاملة الواقعة عليها وعدمه **قلت** فرق واضح بين مورد الحكم بالحل في المثالين ومورده في امثلة الرواية وساير التصرفات المرددة بين الجائز والمحظور فان الشك في الحل في المثالين مسبوق بالحرمة المتيقنة سابقا فيستصحب كما هو شأن تعارض اصل الاباحة مع استصحاب الحرمة بخلاف الشك في حل المعاملة الواقعة على الثوب والعبد والمرأة فانه غير مسبوق بالحرمة فالحكم في الرواية بجوازه ونفي الخطر عنه يدفع حرمة التصرف فيها المتيقنة سابقا قبل المعاملة **والحاصل** ان اصالة الحرمة في مثالي المعترض حاكم على مودى الرواية والامر في موارد الرواية على العكس انتهى فان الشك في جواز التصرف في المال والامرأة ناش عن الشك في صحة العقد لا حليتها فانه العقد وان كانت موافقة للاصل الا انها لا تكفي في ترتب الاثار عليه بالضرورة واما الصحة فلا اشكال في انها مسبوقة بالعدم الازلي ومخالفتها للاصل الاولي فبناء الفرق على ان حرمة العقد ليست ثابتة سابقا كما ترى وقد اعتذر عن هذا الكلام بانه مقتضى النظر العاجل الى ان يقع التامل فيه فظهر انه لا دليل على ان الاصل في كل ما يصدر عن الناس من العبادات والمعاملات هو الصحة **تتمة** اشتركت طائفة من القواعد في ترتب الصحة عليها **فمنها** ان من ملك شيئا ملك الاقرار به فان مقتضاها قبول قوله اذا ادعى صحة ما يرجع اليه ومن فروعها نفوذ تصرفات ذي اليد بالنسبة الى ما تحتها وحيث ان هذه القاعدة من شؤون القاعدة الشريفة ولها فوائد جليلة وفروع كثيرة في كثير من الابواب ومع

في بيان [illegible] اصالة الصحة

في معنى الملك

ذلك خفيف جهاتها بل صعب على كثير تعقل مفادها فلابد من توضيحها بما لا يسعه المقام فنقول بعون الله تعالى ان الملك هنا عبارة عن المرجعية والمراد ان استعلام حال الشيء من الشخص ونفوذ قوله فيه من شئون المرجعية فحيث ثبت هذا المعنى في الجملة في مقام ترتب عليه هذا الاثر فانه من شئونه فهذا معنى بسيط ينحل الى امور شتى كالخلافة والولاية وتوهم انه لابد من الحلاق الدليل والا فالاصل الاهمال فيقتصر على المعلوم ثبوته ناشئ عن عدم تعقل الفرق بين كون شيء من شئون امر ثابت وبين كونه من افراده ولا يخفى ان الملك بهذا المعنى منتزع عن الربوبية التي تنتزع منها السلطنة التامة فالرب اولى بالمربوب من نفسه فانه منه وبه وله واليه وهذا المعنى بعينه يقوم بخليفته قال عز من قائل النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وكذا من يقوم مقامه وهو المراد بقوله ص بعد قوله الست اولى بكم من انفسكم الذي جعله توطئة من كنت مولاه فهذا علي مولاه فهذه الولاية هي المنتزعة من الربوبية القائمة بالخليفة حتى الغيبة في زمان الغيبة قال صاحب الامر روحنا له الفداء وعليه وعلى ابائه افضل التحية والثناء واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة اخبارنا وحيث ان المراد اهل الخبرة بها لا الجاهل الحافظ لها فانهم الفقهاء كما يدل عليه اخبار اخر مصرحة بهذا المعنى فان العلماء ورثة الانبياء وقد تنتزع من كون الشخص نفسه فانه اقوى شئون السلطنة بعد المرحلة الاولى وعليه يتفرع اقراره على نفسه بالدين والضمان والاجارة بل النسب والرقية مع خروجهما عن اختياره فان الشيء المملوك في المقام نفسه في خصوص النسب والرق من حيث انه اولى بنفسه بعد الرب تعالى وخلفائه صار مرجعاً في استعلام حاله فانه من شئون الولاية **والحاصل** ان كون الشخص منشأ لاستعلام حال نفسه لا يستلزم ملك نفسه بمعنى الرقبة وكذا منافعه وهذا هو الوجه في عدم ضمان الحر ومنافعه بالاستيلاء عليه بخلاف العبد فان ملك الرقبة واستحقاق المنافع فرع المغايرة وليس انتفاء هذه السلطنة من جهة ضعف او عدم بل انما هو من جهة انه اجل واعلى وبهذا يظهر ان القول بالوقف العام كالمسجد ملك الله تعالى غلط بل كاد ان يكون كفراً حيث ان الربوبية عامة وتخصيص الوقف الربية بملك الشيء كفر والحاد فقد تنتزع من الجدة فالحائز للمال شئون من الملك والطوار احدها نفس الاخالة الفعلية المتحققة مع الغصب ايضاً والاخرى الاستحقاق المراد بالملك عند الاطلاق في صنعة الفقه واخرى المرجعية في التصرفات والاقرار والمرجعية مقتضاه من الامرين الاخرين قد ينفك عنهما فيقوم بغير من قام به منشأ الانتزاع بولاية او وكالة كما في الاب والجد والوصي والوكيل والودعي فلا مرجعية للمحجور عليه ولا لمالك الافراد وقد يتوهم ان نفوذ قول الغاصب فيما تحت يده من الجهة الاخيرة فالغصب صار سبباً لنفوذ قوله واعتباره بالنسبة الى العين المغصوبة وهو غلط لان يد العدوان لا توجب الا الضمان فالمغصوب منه يملك على الغاصب المال حتى انه يؤخذ باشق الاحوال فان اليد وان اقتضت المرجعية لكن في مال الغير يقتضي المرجعية

لذلك الغير المستحق للمال فانه صار مرجعاً للمال مرجع فيقول الى العهدة وارجاع المستحق اليه وان لم يكن بعد وان ايضاً فهو لا يملك المال بل انما يملك رب المال تبعاً للملكه لماله بمعنى استيلائه عليه في استيفاء ماله وانما الوجه في نفوذ قوله انه من شئون سلطنته على نفسه فان ارجاع المالك له نفسه باستيلائه على ماله من شئون سلطنته على نفسه فقوله ان هذا المال لفلان مرجعه الى اقراره له بالضمان فهو تعيين للمضمون له بعد تحقق الضمان وكما ان نفوذ اقراره باصل الضمان من فروع سلطنته على نفسه فتعيينه للمستحق والشخص المستولى عليه كذلك وهذا من ادق المعاني لا يهتدي اليه الا الموفق المنصف المتامل **وبالجملة** فمعنى هذه العبارة الشايعة في السنة اهل الصناعة عن اصحابنا قدهم ان من استولى على شيء بالمرجعية استولى على اثباته في اي محل اراد فكلمة باء حيثما انها الاصل في حروف الجر ولا حد لمفادها بل انما هو لمطلق الربط المعبر عنه بالالصاق جيء بها للدلالة على ان للمرجع للشيء الاثبات المتعلق بذلك الشيء والباعث على ذلك ان الاضافة ظاهرة في ان المضاف اليه فاعل وهو خلاف المقصود وفي مناط هذا الحكم ووجه نفوذ اقراره من اليه الامر اشكال عظيم كما ان في عموم هذه القضية اشكال من جهات وكلمات الاصحاب في غاية الاضطراب **منها** ان الوكيل بناء على شمول القضية له لا يمكن الالتزام بنفوذ اقراره على غير الموكل فانه لم يلتزم احد بنفوذ قوله بالنسبة الى غير الموكل في جميع الجهات بل وكذا الحال بالنسبة الى الموكل فهل توهم احد الاكتفاء في جواز وطي امرأته بدعوى الوكيل تزويجها او فراغ الذمة بمجرد دعوى الوكيل وفاء دينه **ومنها** ان من فروع الباب نفوذ اقرار الشخص على نفسه بالرقية مع انه لا يملك نفسه وليس له انشاء عبودية نفسه لشخص اخر **ومنها** انهم يعتبرون بقاء المرجعية حال الاقرار في بعض المواضع ويكتفون بالمرجعية حال التصرف وان زالت في زمان الاقرار في مواضع اخر **فمن الاول** حكمهم بعدم سماع اقرار المريض بطلاق زوجته قبل المرض فان وقوعه قبل المرض الموجب لحرمانها عن الميراث من جهة انه غير مملوك له حال المرض لا ينفذ قوله فيه بخلاف اصل الطلاق وكذا الحال في اقرار المسلم بامان الحربي بعد زوال سلطنته فان فيه عندهم اشكال **ومن الثاني** اقرار الولي بتزويج امرأة المولى عليه بعد زوال الحجر وسقوط الولاية فانه لا اشكال في سماع قول الولي فيه وفيما يشبهه **ومنها** ان من اليه الامر لو اقر بازيد مما يرجع اليه كما لو اقر العبد المأذون في التجارة بشراء شيء بازيد مما كان مأذوناً فيه فهل يكون اقراره في الزائد لغواً او نافذاً على نفسه فيكون في ذمته وكشف الحجاب ان نفوذ رأي الشخص وقوله من اظهر شئون الولاية واجلاها ومن هذا الباب الافتاء والقضاء فان نفوذ قول المفتي والقاضي انما هو من جهة ولاية الفقيه الناشئة عن خلافته عن النبي ص قال الله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وهو اوضح تعبير لاثبات سلطنته على الامة ولهذا جعله

في نفوذ اقرار الشخص على نفسه بالرقية

النبي ثم توطئة لبيان امارة علي عليه السلام حيث قال الست اولى بكم من انفسكم وبعد اقرارهم به قال من كنت
مولاه فهذا علي مولاه فالسلطنة من اظهر شئونها كون الشخص مرجعا في الخصومات ونفوذ قوله على
المتخاصمين وهذا المعنى امر اعتباري ينتزع من كون الشخص نفسه فهو اولى بنفسه لانه الاقرب اليه منه
ولوضوح هذا المعنى عبر عن ولاية الوالي بانه اولى من الشخص بنفسه **وبالجملة** فالسلطان يملك
الرعية كما يعرف عنه قوله عز من قائل حكاية عن الطير اني وجدت امراة تملكهم وهذا معنى كونه ملكا او
ملكه للرعية عبارة عن احاطته بهم ونفوذ قوله فيهم وهذا الملك دون ملك الرقبة في الرتبة فحيث
تحقق الملك التام ترتب عليه هذا الاثر كما انه لا اشكال في نفوذ تصرفات المالك في ما يملكه حيث
لا نقص في ملكه والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وقد عرفت ان تحققه في الشخص بالنسبة
الى نفسه لو لم يمنع منه مانع من البديهيات من غير ان يتوقف على جعل جاعل ومثله في الوضوح نفوذ امره
في ماله فان منشأ انتزاعه كونه مملوكا له واظهر منهما كون الرب تعالى مالكا للمربوب بل يستحيل في هذا
النحو من السلطنة النقص ومنع مانع من نفوذها بخلاف الاوليين وحيثان ولاية النبي صلى الله عليه وآله من حيث
خلافته عن الله عز وجل فهي بجعله تعالى كما ان ولاية الامام بجعله صلى الله عليه وآله وولاية الفقيه من هذا الباب وتوقف
ولاية خليفة الله جل ذكره على الجعل دون ولاية الشخص على نفسه منشأ الاولوية الثاني وكون الاول من
شئون ولاية الله تعالى منشأ الاولوية الاولى فالولاية مقولة بالتشكيك بالنسبة اليهما من جهتين احديهما
الاولية والاخرى الاولوية **والحاصل** ان الشخص هو المرجع فيما كان عليه كالدين فيما ان له احداث
اشتغال ذمته بالانشاء كالبيع والصلح والاجارة وعقد الضمان وغيرها فكذا له ان يقر على نفسه فان علة
النفوذ في الاول انما هو كون نفسه الموجب لكونه مرجعا لنفسه ومسلطا عليها وما لكا لها ولا منشأ لنفوذ
قول الشخص في امر الولاية وملكه فهي حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك وحيث لا نقص في ملك الشخص نفسه
بحسب الذات ومن حيث الاقتضاء مع انتفاء الحجر كما هو المفروض يتم الملك الفعلي فلا محالة يترتب عليه نفوذ قوله
على نفسه فحكم الوالي على الشخص واعترافه على نفسه من باب واحد هو الملك لكنه من الغير حكم ومن نفسه
اعتراف ويصح التعبير عن الثاني بالحكم ايضا لكنه ينصرف الى الاول وبما حققناه تبين ان ما يؤثر فيه الحكم والاقرار
لا يجب ان يكون مما يؤثر فيه الانشاء من المقر والحاكم كالرقية فان الشخص ليس له ان يجعل نفسه رقا ومع ذلك
ينفذ اقراره بها وكذا الحاكم وذلك لان المنشأ لنفوذ الاقرار انما هو الملك التام بالنسبة الى نفسه وليس عدم
نفوذ بيعه من جهة قصور في سلطانه بل انه من جهة التمامية فانه لا بد من مغايرة بين المالك والمبيع لاستحالة
بدلية شيء عن نفسه فان منزلته من نفسه انما هو الاتحاد فكيف يكون الثمن بدلا عن نفسه وليس البيع الا تبديل
مال بمال بالانشاء بخلاف المولى فان منزلة العبد منه منزلة ساير الاموال واحاطته على البدل عين احاطته على
المبدل منه فيبيع عبده بجعل الثمن مكان العبد في الجدة واما كون الشخص نفسه فلا يعقل فيه التبديل وبهذا

في تحقيق معنى الملك

يظهر السر في عدم ضمان منافع الحر باليد وحبسه الا اذا كان اجيرا فانها تضمن للمستاجر فان نفوذ اجارته نفسه
انما هو لانه مالك لنفسه فله ان يسلط غيره على نفسه في استيفاء المنافع فقبل الاجارة ليست المنافع اموالا لتحقق
لتمامية السلطنة بمعنى عدم المغايرة بينه وبين نفسه وبعدها تكون اموالا للمستاجر لتحقق المغايرة وهذا بعينه
هو السر في كون اثر شراء الشخص ما في ذمته من الغير ابرائها فان عدم اشتغال ذمته لنفسه انما هو لتوقفه على مغايرة
بين المالك ومن يملك عليه المتفية في الفرض **والحاصل** ان كونه مالكا لنفسه منشأ لنفوذ اقراره بالرقية
وعدم نفوذ انشائه للرقية من جهة تمامية الملك لا ينافي نفوذ الاقرار وانما كان ينافيه لو كان مستندا الى قصور
في سلطانه واما النسب فعدم السلطنة على انشائه ايضا ليس لقصور في سلطنة الشخص على نفسه بل انما هو لعدم
صلوحه لان يحدث بالانشاء من اي شخص كان وانما الابوة والبنوة والاخوة وغيرها من جهات النسب تابعة لاسبابها
وليست من المعاني الانشائية فكون الشخص بمثابة ينفذ انشائه للنسب لو كان قابلا للانشاء يكفي في تحقق الملك
فينفذ اقراره فيه ومن هذا الباب خروج الحيوان عن الملك بالموت فانه ليس من جهة خلل في المالك بل انما هو
من جهة عدم صلوح الميت للمملوكية وكذا الزوجة بالموت ولهذا فلا اشكال في عود الملك والزوجية على تقدير
الرجوع الى هذه النشأة فهل يتامل ذو مسكة في ان العبد الميت لو رجع الى الدنيا كان ملكا لمولاه وهذا
هو السر في ان العصير اذا صار خلا بعد ان خرج عن ملك مالكه بالخمرية وزال عنه حق الرهانة يعود الى ما كان
فالملك وان زال الا انه باق بمعنى اخر يكفي في ترتب مثل هذه الاثار واذ قد تبين سر القاعدة فاعلم ان ما يملك
الاقرار به امور منها النفس فكل ما يتفرع على سلطنته على نفسه يثبت باقراره وهذا في الدين واضح وقد دفع
الاشكال عن الاقرار بالرقية والنسب من جهة وفي الاخير اشكال من جهة اخرى وهو ان نفوذ الاقرار انما هو من
حيث ان المقر به مما يتحمله المقر ويكلف نفسه بتحمله ويجعله وزرا على نفسه ولهذا حكموا بالتفكيك في مواضع ملا
يسمع الاقرار بالزوجية الا بالنسبة الى المقر والنسب ليس من هذا القبيل ومجرد ترتب اثر عليه من هذا الباب
على بعض التقادير لا يجعله وزرا حتى يرجع الى الشخص ويكون اثباته محتملا للنقل والا لوجب سماع دعوى النسب
مطلقا بمعنى ترتيب الاثار بالنسبة الى من انتسب اليه ايضا حيث ان المقر به فيه جهة يكفي في كونه وزرا مطلقا بناء
ذلك ان الاقرار ينفذ باعتبار ان المقر به مما يتحمله المقر ويتكلفه وهو السر في التفكيك بين المتلازمين في
هذا الباب والنسب انما ينفذ الاقرار به بالنسبة الى ما يتحمله المقر بمقتضى هذا الاصل مع ان عمدة ما يترتب عليه ان المقر له يرث ثقل على المقر
المقر وانما ينفذ اقراره من هذه الجهة ولهذا يحكم بان الرجل المقر بالزوجية زوج وان المراة المنكرة لها ليست زوجة
وهكذا الحال في الابوة والبنوة وترتيب اثر اخر الى المقر به بالنسبة الى الغير كحجب المقر له عن وارث اخر لا ينافي ذلك لان
المناط انما هو رجوع الجهة الى المقر والوارث قائم مقام المورث يتلقى الملك منه وليس حرمان الوارث عن الارث
بالحجب الثابت بالاقرار بالنسب والمصاهرة الا من قبيل حرمانه عن المال باقراره به للغير فلو اقر كل منهما بالنسب كالوارث
بالاخوة ورث كل منهما الاخر ولا يكفي هذا في توارث ورثتهما حيث انكر النسب بين المورثين لعدم التبعية لا يكفي التلازم

فيما يتعلق بالاقرار

الوادي في الاشتراك في الاحكام الظاهرية بعد اختلاف مناطاتها **وبالجملة** فكما ينفذ حكم الحاكم بالنسب فكذا الاقرار للاشتراك في المناط على ما بيّنا ومن هذا الباب الاقرار بالرجوع فانه يستتبع تكلف الزوجة لآثار الزوجية الا انها تابعة لما يرجع الى الزوج رجوعا تامّا فانّ امر الرجوع راجع اليه خاصة وليس هذا من قبيل دعوى زوجية امرأة ابتداء كما انّ الاقرار بالطلاق من الزوج مسموع لانه يملكه ملكا تامّا فانّ الطلاق بيد من اخذ بالساق وان استتبع حرمان الزوجة من النفقة والميراث وغيرهما فانّ المناط انما هو رجوع الشيء الى الشخص بالذات رجوعا اوليّا وكذا الحال في الاقرار بالفسخ والخيار فانّ استتباعه للسلطنة على استرجاع المال ممّن انتقل اليه او اشتغال ذمته بالبدل على تقدير التلف في بعض الاقسام لا ينافي كون ذي الخيار مالكا وممّا يملك الاقرار به الفعل فيسمع قول الشخص في الاتيان بما كلّف به فانه في تكاليفه الاوليّة مالك لفعله **لغيره** لا يسمع قوله في النيابة عن الغير الا من باب الايمان والسرّ في هذا انّ الفاعل مختار في فعله ايجادا وعنوانا حيث كان ممّا يقع على وجوه فانّ اعطاء المال صالح لان يكون بعنوان وفاء الدين وان يكون بعنوان الصدقة والهبة وغيرها وامر التعيين راجع الى فاعله ولا مرجع له غيره وحيث انّ التعيين في الواقع باختياره فكذا التعيين في الظاهر وبهذا يظهر السرّ في سماع قول الامين فانّ حفظ مال الغير نيابة عنه مملوك للودعي فيسمع قوله فيه وكذا الحال في الوكيل فانّ قوله مسموع في عدم التعدّي والتفريط وامّا ايجاد ما وكّل فيه فلا فلا يجوز وطي امرأة بمجرّد دعوى الوكيل تزويجها وكذا الحال في سائر الفروع فسماع قول الوكيل لا معنى له الّا انه لا يثبت للموكّل شيء عليه الا بالبيّنة لا انّ قوله حجّة على الموكّل **قال** شيخ الطائفة نوّر الله ضريحه ومن هذا الباب سماع قول المسلم في التذكية فانها فعله بمعنى انّ الشارع جعل فعله مؤثرا فهو مالك للتذكية الى المسلم وضعا كرجوع امر العبادات اليه تكليفا ولهذا لا يسمع قول الكافر فيها وان كان مالكا للحيوان بل يكفي استظهار اقرار المسلم بها بتعريض اللحم الجلد للبيع وبالصلوة في الجلد مع العلم بانه لا يعتقد بأثر الدبغ في الطهارة بل يكفي في استظهار اسلامه بغلبة المسلمين في البلد والسوق ومن هذا الباب سماع قول المستحاضة في التحيّض حيث كان لها تعيين وقت التحيّض فانه فعلها وامره راجع الى اختيارها وممّا يملك الاقرار به ما تحت يده وسلطانه فمقتضى هذه السلطنة نفوذ قوله فيه فيسمع دعوى الملكيّة والوكالة في التصرّف فيه ببيع ونحوه وقد عرفت الاشارة الى سرّ كون اليد منشأ لانتزاع السلطنة ولا يخفى انه انما يسمع قوله فيما كان من شئون السلطنة وامّا ما لم يكن من هذا القبيل فلا مثل عدالة عبده او اجتهاده وتعيين قيمة ماله وقبلة داره فانّ سماع قول الشخص ونفوذه في امره ان كان من شئون السلطنة مط الّا انّ هذه السلطنة مغايرة لما ينتزع من اليد وانما هي من شئون الولاية على الناس ومن هنا يظهر انه لا يتفرّع على هذا الاصل سماع قوله في نجاسة ما تحت يده وطهارته وكذا قول المرأة في الاخبار عن طهرها وحيضها فانه ليس من شئون السلطنة على النفس **لعَمر** لنفوذ قول ذي اليد المستند الى الطهارة وجواهره لا سبيل غالبا الى العلم بزوال النجاسة بعد العلم بحدوثها فيما يرجع الى الناس

ومن المعلوم بالضرورة انه لا يجب تتبّع آثار النجاسة وتشخيصها في ابدان الناس والبحث لديهم عن اخبارهم ذوي اليد والّا لاختلّ النظام وان شئت قلت انه ممّا لا يعلم الامر فيه الّا غالبا وسهولته مع علمنا بالضرورة انّ الشارع لم يضيّق الامر فيه والّا فمجرّد عدم السبيل الى العلم لشيء الّا من شخص خاص لا يكفي في حجيّة قوله وامّا النجاسة فلا وجه لاعتباره وهذا هو السرّ في اختلاف الفقهاء واطباقهم على اتباع قوله في الطهر وممّا ظهر ايضا انّ سماع الدعوى مع عدم المعارض انما هو اذا اقترنت بالجهات المتقدّمة فهو عبارة اخرى عن قاعدة من ملك لا انّ مجرد الدعوى نافذة من اي شخص وفي اي جهة وانما يمنع المعارض من التعويل عليه كما ربما يتوهّم من لا خبرة له وبيّنت ايضا انه لا وجه لعدم سماع قول المريض اذا اقرّ بايقاع الطلاق قبل المرض فانّ عدم سلطنته على الايقاع في الماضي ليس من جهة قصور في السلطان بل انما هو من جهة استحالة اجتماع النقيضين فقدرته لا تتعلّق بما مضى لانها منقضية فكما انّ ذات الطلاق بيد من اخذ بالساق فكذا الاخبار بزمان مخصوص لا يقاعه فيه ولا للوسوسة في سماع قوله ومن هذا الباب سماع قول الولي فيما كان راجعا اليه حال الحجر بعد زوال **اعلم** انّ قوله الاقرار بالنسبة الى ما تحت اليد لا يتوقّف على كونه من الاموال ولهذا يسمع قول الاب اذا اقرّ بنوّة الصغير الذي تحت يده والتحقيق عدم الفرق بينه وبين الام فيثبت بقوله نسب الصغير ط وبه وردت الرواية وعليه الفتوى بالنسبة الى الاب ولكنهم زعموا انه حكم مخالف للقواعد فتدبّر هذا مجمل القول في بيان هذه القاعدة فظهر انه ممّا يترتّب عليه الحكم بالصحة لانّ الصحة لها اصل مستقل بمعنى كونه مجرّد احتمالها في الحكم بها وممّا يوجب الحكم بالصحة امّا انه يدلّ على الرافع والمانع والقاطع في العبادات والمعاملات وان تسامحوا في التعبير عنها بانّ الاصل في فعل المسلم الحمل على الصحة فانّ الاسلام لا دخل له في هذا الحكم **قال** جامع المقاصد فيه لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد بلوغ تقدّم قول الضامن **قال** الشهيد انّ للمضمون له اصالة الصحة في العقود وظاهر حال المسلم انه لا يتصرّف باطلا **قلنا** انّ الاصل في العقود الصحيحة بعد استكمال اركانها لتحقّق وجود العقد امّا قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر انما يتمّ مع الاستكمال المذكور لا مط **وقال** في باب الاجارة لا شكّ في انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدّعي الصحة لانه الموافق للاصل لانّ الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة وامّا اذا حصل الشكّ في الصحة والفساد في بعض الامور المعتبرة وعدمه فانّ الاصل لا يثمر هنا فانّ الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادّعى انه اشترى العبد فقال بعتك الحرّ هنا تمّ كلامه الشريف اطال الله بقائه ودام ظلّه العالي اللهمّ وفّقنا لما تحبّ وترضى

بحقّ محمّد وآله الطاهرين المعصومين

نمّقه تراب اقدام العلماء عبد الحسين بن محمّد علي الخوشنويس الاصفهاني

اعلان

الاعظم المجتهد قد طبع في سنة الرسائل المنتسبة الى الكتاب كما في بيان الادلة العقلية النقلية في الفقه المسمى بمجمع الفائدة

عندنا موجود من شاء فليطلبها

الله

هو تعالى

هذا الكتاب المسمى

بحجة العلماء فيما يتعلق بالبراءة

والاشتغال والاستصحاب والتعادل والتراجيح

المتعلق بكتاب المسمى بالفرائد والرسائل

لامام المجتهدين محيي شريعة سيد المرسلين

وآية الله في العالمين الشيخ مرتضى الانصاري

اثار الله برهانه لكشف معضلاته ودفع

عويصاته وايضاح مقاصده ومطالبه وهو

من مهماته وقد طبع في دار الخلافة طهران

صانها الله عن الحدثان اللهم اغفر

لمصححه وباني طبعه وكاتبه

تراب اقدام العلماء عبد الحسين

الاصفهاني

١٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لطبع هذه النسخة الشريفة والتي قد تصدينا لطبعها الكتب المعقول ونظيرها

شرح هداية الاثيرية للحكيم الموحد آخوند ملا صدرا الشيرازي مع حواشٍ ورسائل متعددة

مشاعر عرشية له — اسرار الآيات له — مجموعة التفسير القرآن

تفسير سورة واقعة منفرداً له — تفسير آية نور منفرداً له

نفحات الصدر الدين القونوي

تمهيد القواعد في تحقيق مسئلة الوجود وبيان اثباته لصائن الدين علي بن التركة الاصفهاني

مع نصوص صدر الدين قونوي مع اثني عشرية لمحيي الدين الاعرابي معاً في مجلد

منظومة في المنطق والحكمة للحكيم الالهي حاجي ملا هادي سبزواري

سبع الشداد مع رسالة اعضالات معاً للسيد الداماد

بدايع الحكم مع رسالة في تحقيق وجود الرابطي لآقا علي المدرس

باب حادي عشر مع رسائل ملحقة به

كتب الاصول والفقه

شرح الفية نفلية للشهيد معاً المسمى بالمقاصد العلية والفوائد الملية

غنائم الايام مع رسائل عديدة لسيد الفقهاء الميرزا القمي طاب ثراه

تعليقة شريفة على الفرائد الشيخ مرتضى الانصاري لحجة الاسلام آخوند ملا كاظم ال...

تعليقة شريفة على المكاسب الشيخ مرتضى الانصاري له

كشف القناع في اجماع المنقول لشيخ اسد الله الكاظمي

حق المبين في تقوية المجتهدين وتخطئة الاخباريين لشيخ جعفر اكبر كاشف الغطاء

رسالة في الفرق بين المجتهدين والاخباريين المسماة بفارق الحق لسيد فرج الله الدسفولي

رسالة في الحبوة للشهيد الثاني معاً في مجلد

رسالة في الخيارات المتعلقة لمتن اللمعة للشيخ علي نجل الشيخ جعفر كاشف الغطاء

تنقيد الاحكام في الاجتهاد والتقليد لبعض الاعلام

رسالة مسئلة تحشي بحواشي متعددة تبصرة للعلامة الحلي مجمع كلمات ال...

الكتب الهيئة وغيرها

شرح چغميني مع رسائل عديدة تحشي بحواشي خلاصة الحساب مع ما ...

شرح صحيفة للسيد نعمة الله الجزائري مع تعليقة لميرداماد وملا محسن فيض

مع شرح دعاء الهلال المسمى بحديقة الهلالي للشيخ بهائي معاً في مجلد

للكتب تفصيل الاخرى يكون موجود عندنا

مسئلة الظن والقطع لفخر المحققين والمدققين وزبدة المجتهدين الآقا شيخ هادي الطهراني

رسالة في البيع له

شرح حكمة الاشراق

مبدء ومعاد لملا صدرا

مناقب شهر آشوب في مجلدين

تهذيب شيخ طوسي في مجلدين

قبسات لميرداماد

مشرق الشمسين وحبل المتين مع رسالة عروة الوثقى ورسالة في الكر كلها للشيخ البهائي

زبدة الاصول له

بدايع الاصول لميرزا حبيب الله رشتي

كتاب الاجارة له

حاشية ممقاني على المكاسب

رسالة في الهيئة بالفارسية لخواجه نصير الدين

وعندنا كتب اخرى مطبوعة ومن شاء فليطلبها في الطهران وانا اقل الحاج الشيخ احمد شيرازي اصلح الله حاله بمحمد وآله

اعلان وبشارة

كان في قصدنا ان نطبع بعون الله شرح منظومة في المنطق والحكمة لحاجي ملا هادي سبزواري وكتاب مجلي لابن ابي جمهور وكتاب الفرائد للشيخ مرتضى الانصاري في كمال التصحيح وجودة الطبع

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره کتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك يا من تجلت انواره عن افق العقول
والالباب وتشعشعت اياته عن مطالع السنة
والكتاب صل على من اوتى الحكمة وفصل الخطاب
محمد المبعوث على اقوم دين واحكم كتاب وعلى اله الذين
هم لكل خير باب وعلى بغضهم يعاقب وعلى حبهم يثاب
وارزقنا اللهم عن اعدائهم البراءة وبحبهم التمسك والاستصحاب
وبعد فان علم اصول الفقه الذي يستنبط منه مدارك الاحكام
ويستخرج منه معاقد الحلال والحرام لمحل رفيع ومجال وسيع ومشهد رفيع
ومنظر منيع لا يخفى ما له من الشرف الظاهر والفضل الباهر وعلماء الاعصار
وفضلاء الامصار في كل دور من الادوار قد مهدوا له قواعد ورتبوا له
شواهد وبينوا له ضوابط يرجع اليها وعينوا له رسوما يعرج عليها و
وضعوا له اصولا وقوانين وجمعوا له حججا وبراهين وشمروا لضبط
شوارده ذيولهم واستنهضوا لجمع فرائده رجلهم وخيولهم حتى
اذا بلغت النوبة الى جذيلها المحكك وعذيقها المرجب واعطى القوس
باريها والسهام راميها وهو علم الاعلام والحبر القمقام استاد
الاساتيد وسند الصناديد واحد زمانه واوحد اوانه الطود الشامخ
والعلم الراسخ حامي ذمار الدين ومشيده هادي كنوز العلم ومنقده
سلطان سرير العلم في الحاضر والبادي ومحجة العلماء من المنتهي والشادي
مولينا الاجل وشيخنا الاكمل الشيخ محمد هادي الطهراني ادام الله
بقاءه وامد ارتقاءه ومد الله ظلاله على المسلمين وابد الله
سجاله على المؤمنين فانه سلمه الله مهد في هذا العلم
قواعد مبنى عليها اعجب كل شاهد بناؤها واعترف
بكمال حذقه في الصناعة ابناؤها ونهج منهاجا
في هذا العلم ان سلكها السالك اغنـ
* ـه عن المجهد